Die

Johanneische Christologie.

Von

Lic. theol. W. Lütgert,
a. o. Prof. in Greifswald.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1899.

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1—3

1. Kapitel.

Der Sohn Gottes . . . . . 4—38

Die Merkmale der Messianität Jesu. — Der Herr der Welt. — Der Christus und der Geist. — Der Gehorsam des Sohnes. — Der Sohn sieht und hört den Vater. — Die Abhängigkeit Jesu von Gott. — Die Stunde Jesu. — Die Einheit Jesu mit Gott. — Die Gottheit Jesu. — Der Gehorsam gegen Gott und die Einheit mit Gott in ihrer Verknüpfung.

2. Kapitel.

Der Ursprung Jesu aus dem Himmel . . . . 39—67

Die traditionelle Erklärung. — Statistik des Ausdrucks. — Die Synonyma und Oppositа. — Die Definition. — Der Menschensohn, der im Himmel ist. — Verborgenheit und Offenbarung seiner Herrlichkeit. — Das Selbstbewußtsein Jesu. — Der Eingeborne. — Die Alternative, sittlicher oder metaphysischer Ursprung aus Gott, besteht bei Johannes nicht. — Die Unmöglichkeit zu sündigen. — Die Versuchungen. — Vollkommenheit und Entwicklung.

3. Kapitel.

Die Menschheit Jesu . . . . . 68—83

Die Fleischwerdung des Wortes. — Die Betonung der Menschheit Jesu. — Der Menschensohn. — Die Erhöhung des Menschensohnes. — Der „Name" Jesu. — Das Zeugnis Jesu. — Die Freiheit vom Gesetz. — Jesus und das Alte Testament. — Der Tod Jesu.

4. Kapitel.

Die Liebe Jesu . . . . . 84—99

Die Liebe Gottes. — Die Vollkommenheit der Liebe Jesu. — Der Verzicht auf das Gericht. — Die Wunder Jesu als Hülfe und als Zeichen. — Die Werke und das Werk Jesu. — Die Herrlichkeit. — Die Selbstverleugnung Jesu und der Verzicht

Seite

auf seine Herrlichkeit. — Das Dienen und Sterben. — Die Heiligung. — Der Zorn Jesu.

5. Kapitel.

Die Gaben Jesu an die Welt . . . . . 100—114

Einheit von Gabe und Person. — Das Licht. — Die Heilung des Blindgebornen. — Die Wahrheit. — Das Leben. — Das Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes. — Der Geist. — Der Weinstock und die Reben.

6. Kapitel.

Die Logoslehre . . . . . 115—139

Die Anknüpfung an die vorhandene Logoslehre. — Das Wort Gottes in der apostolischen Gemeinde. — Verhältnis von Wort und Werk im Johannesevangelium. — Die Motive des Ersatzes der pneumatischen Christologie durch die Logoschristologie. — Das Verhältnis des Logos zu Gott und zur Welt. — Die Schöpfung der Welt durch das Wort. — Die Bedeutung dieses Gedankens im Evangelium. — Wort, Leben und Licht. — Die Erkenntnistheorie des Johannes.

Eine Untersuchung der johanneischen Christologie kann bei der gegenwärtigen Lage der biblisch-theologischen Arbeit nicht mit einer Darstellung der Logoslehre anfangen. Wenn der Evangelist mit derselben beginnt, so setzt er freilich voraus, daß der Gemeinde, für die er schreibt, dieser Begriff vollständig durchsichtig und deswegen geeignet ist, dem Verständnis der Person Jesu zu dienen. In der gegenwärtigen theologischen Arbeit aber ist die Bedeutung des Ausdrucks und sein Verhältnis zur Christologie des Evangeliums sehr umstritten. Die Untersuchung wird deswegen vereinfacht, wenn man zunächst die Christologie des Evangeliums darstellt und von hier aus die Logoslehre versteht. Stellt man die Logoslehre an die Spitze, so erläutert man sie aus der in der apostolischen Zeit vorhandenen Logoslehre, an die Johannes anknüpft. Dann aber trägt man leicht auch diejenigen Züge der Logoslehre, die sich bei Johannes nicht wiederfinden, in das Evangelium hinein. Außerdem erweckt die Darstellung selbst dann den Schein, als sei die johanneische Christologie aus der Logoslehre herausgesponnen, und die Beziehung der Gedanken auf das geschichtliche Wirken Jesu wird von vornherein gelockert. In der Geschichte des Gedankens ist es häufig zweckmäßig, von der Frucht auszugehen und ihre Entstehung bis in die Wurzel hinein zu verfolgen. Nur so ist man sicher, alle Wurzeln zu finden und kein Element in die Darstellung hineinzuziehen, das auf die Bildung der Frucht keinen Einfluß gehabt hat. Man muß also versuchen, die johanneische Logoslehre aus der Christologie des Evangeliums zu verstehen. — Erst wenn man die johanneische Logoslehre dargestellt hat, kann man feststellen, welche Elemente der voraufgegangenen Geschichte Johannes aufgenommen hat.

Die Voranstellung der Logoslehre ist auch deswegen irreführend, weil der Anschein entsteht, als wäre der ganze Aufbau der johanneischen Christologie dem Evangelium im Unterschiede von den übrigen neutestamentlichen Schriften ebenso eigentümlich wie dieser Unterbau. Das Johannesevangelium hat aber ebenso-

wenig ausschließlich individuelle Züge, wie irgend eine neutestamentliche Schrift. Sie alle haben zu ihrer Voraussetzung den Gemeindeglauben der apostolischen Zeit. Auch die johanneische Christologie erbaut sich auf einer dem ganzen Neuen Testament gemeinsamen Basis. Nach „historischer" Methode wird das Bild nur dann entworfen, wenn man die dem Johannesevangelium mit allen neutestamentlichen Schriften gemeinsamen Züge zuerst zeichnet. Es ist nicht ganz richtig, den Logosbegriff den Grundbegriff der johanneischen Christologie zu nennen. Eher ist er die Spitze, das Ziel, auf welches der Gedankengang zustrebt. Dies wird dadurch, daß Johannes mit dem Logosnamen beginnt, nicht widerlegt, sondern bestätigt. Bekanntlich ist es charakteristisch für den Evangelisten, daß er seine Gedankengänge nicht genetisch darstellt. Die Darstellung verfolgt nicht das Werden der Gedanken, so daß das Ganze am Schluß steht, sondern sie beginnt mit dem Ganzen und steigt abwärts zu den einzelnen Teilen. Er denkt intuitiv, nicht induktiv.

Anknüpfungspunkte hat die johanneische Christologie nicht nur im Gemeindeglauben der apostolischen Kirche, sondern auch im Judentum. Auch vom Johannesevangelium gilt, daß seine ganze Begriffswelt an die synagogale Theologie anknüpft.[1]) Das Evangelium schließt sich aber nicht an das alexandrinische, sondern an das palästinensische Judentum an. Ein Beweis dafür ist die Sprache.[2]) Ein weiterer Beweis ist die Begriffsreihe des Evangelisten.[3]) Für die Christologie wird die folgende Darstellung dies zeigen.

Der Grundbegriff, der Ausgangspunkt der johanneischen Christologie ist der jüdische Christusgedanke. Zu zeigen, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist, das ist das Ziel des Evangeliums, 20, 31. Von der Anknüpfung an den Christusgedanken wird die Untersuchung daher auszugehen haben. Auch die Absicht, die den Verfasser bei der Anknüpfung an die Logoslehre leitete, läßt sich nicht aus dem Anfang des Evangeliums allein feststellen. Die Folge dieser Methode ist die, daß man

---

[1]) Vgl. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II, 368. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 530 f.

[2]) Schlatter, Der Glaube. 1. Aufl. S. 5. Anm. 1.

[3]) Vgl. hierüber neuerdings Schlatter, Die Parallelen in den Worten Jesu bei Johannes und Matthäus. (Beiträge, II. Jahrgang, 5. Heft.)

nach einem aus dem Beginn des Buches festgesetzten Zweck alles Folgende erklärt, entweder gewaltsam nach diesem Zweck deutet, oder unberücksichtigt läßt.

Die Absicht, die man in dem Evangelium erkennt, bedingt die Stellung, die man ihm in der Geschichte giebt. Mehr als bei irgend einer neutestamentlichen Schrift hängt beim Johannesevangelium die Frage nach dem Verfasser und der Zeit mit der Theologie, besonders mit der Christologie des Evangeliums, zusammen. Die Datierung des Evangeliums hängt fast ausschließlich von der Frage ab, in welcher Zeit man die Christologie des Buches motiviert und verständlich findet.

Die folgende Darstellung setzt den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums und der Johannesbriefe voraus. Die Untersuchung ist von dieser Voraussetzung unabhängig, aber die Resultate der biblisch-theologischen Arbeit sprechen bei Beantwortung der kritischen Fragen entscheidend mit. Schon das Verhältnis der johanneischen Christologie zum jüdischen Christusbilde ist bedeutsam für die Datierung des Evangeliums.

Unter allen neutestamentlichen Schriften wird man am wenigsten dem johanneischen Evangelium durch eine statistische Exegese, die sich aus Einzeluntersuchungen zusammensetzt, gerecht. Es handelt sich um eine historische und nicht um eine philologische Untersuchung. Die Aufgabe wird nur durch eine zusammenfassende organische Reproduktion gelöst. Wie die Gedankenbildung des Johannes ein eigentümliches Ineinander von Induktion und Spekulation zeigt, so ist ein solches auch bei der Wiedergabe seiner Gedanken erforderlich, wobei sich über das Vorwiegen des einen oder des andern Elementes von vornherein nichts ausmachen läßt.[1])

[1]) Von der Litteratur sind mir der zweite Band der Einleitung ins Neue Testament von Zahn und die Schriften von Schlatter, Auslegung des Johannesevangeliums, Calw und Stuttgart 1899, Die Parallelen in den Worten Jesu bei Johannes und Matthäus (Beiträge, II. Jahrgang, 5. Heft) und der Aufsatz: Der Bruch Jesu mit der Judenschaft in den Orelli gewidmeten Abhandlungen: „Aus Schrift und Geschichte“ erst beim Abschluß des Manuskriptes zugegangen. Doch waren noch einzelne Nachträge und Auseinandersetzungen mit diesen Schriften, die in der Litteratur über das Johannesevangelium eine bedeutende Stellung einnehmen, möglich.

1. Kapitel.

Der Sohn Gottes.

Der Grundbegriff der johanneischen Christologie ist der Begriff: Sohn Gottes. Die Bezeichnung ist bekanntlich messianisch und auch bei Johannes durchaus synonym dem Christustitel,[1]) vgl. 11, 27 *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, 20, 31 *Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, vgl. im ersten Briefe 5, 1: *Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός* mit V. 5: *Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* als das Bekenntnis des Glaubens.

Daß der Begriff bei Johannes genau ebenso wie im ganzen Neuen Testament die Basis der Christologie ist, zeigt der Schluß des Evangeliums am klarsten: Das Ziel des Evangeliums ist die Begründung des Glaubens, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist. Dem entspricht es, wenn der erste Brief als den entscheidenden Abfall von der Gemeinde die Verneinung der Messianität Jesu bezeichnet, 2, 22. Wie in der gesamten apostolischen Gemeinde bedingt auch bei Johannes das Bekenntnis zur Messianität Jesu die Zugehörigkeit zur Gemeinde.

Allein hiermit ist der Ausdruck noch nicht verstanden. Mit welchem Rechte Jesus der Name des Christus, des Sohnes Gottes gebührt, zeigen zunächst die Worte, in denen die Übertragung dieses Titels auf Jesus begründet wird. Am Schluß des Evangeliums, 20, 31, heißt es, daß die im Evangelium erzählten Zeichen geschrieben seien, *ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Dasselbe Urteil spricht das

---

[1]) Dies bestreitet Zahn, Einleitung II, S. 533. Allein auch die umfassendsten Aussagen über den Sohn Gottes begründen bei Johannes, warum ihm der Christusname gebührt. Den Beweis dafür soll die ganze obige Ausführung geben.

Volk aus, 7, 31; ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ μὴ πλείονα σημεῖα ποιήσει ὧν οὗτος ποιεῖ; 10, 25 beantwortet Jesus selbst die Frage, ob er der Christus sei, mit den Worten: τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου, ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ. An zwei Stellen wird das wunderbare Wissen Jesu als Merkmal seiner Messianität genannt. 1, 50 begründet das wunderbare Wissen Jesu bei Nathanael das Bekenntnis: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ. Der gleiche Schluß liegt 4, 29 vor: δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός; hiernach liegt bei Johannes genau derselbe Schluß vor wie bei den Synoptikern: aus den Zeichen, der Macht Jesu, schließt man auf seine Messianität, sie sind der Erkenntnisgrund derselben. Die johanneische Christologie ist genau wie die Christologie der Synoptiker vom Messiasbild aus entworfen, sie ist durch Übertragung desselben auf Jesus gewonnen. Wie bei den Synoptikern ist auch bei Johannes der Sohn der, den der Vater liebt, 3, 35; 5, 20; 10, 17; 15, 9; 17, 23 ff. Er ist der Heilige Gottes, d. h. der, der der Welt entnommen ist, der Gott gehört und den Gott gebraucht, 6, 69; 10, 30. Der Sohn liebt den Vater, 14, 31, und dies äußert sich darin, daß er seinen Willen thut, 4, 34; 5, 30; 6, 38; 8, 29. 46. 55; 15, 10. Die Erfüllung des Willens Gottes also ist das Merkmal seiner Gottessohnschaft. Wie die Liebe Jesu zu Gott nicht verborgene, ruhende Gesinnung ist, sondern sich darin äußert, daß er den Willen Gottes thut, so besteht auch die Liebe Gottes zu Jesus darin, daß Gott den Willen Jesu thut, auf ihn hört, sein Wort wahr macht (vgl. die Regel 9, 31). Gott giebt Jesus seine Werke, 5, 36. Jesus thut die Werke Gottes, 10, 37. Gott hört ihn allezeit, 11, 42.[1]) Vor allen Dingen entspricht der johanneische Sohnesgedanke dem jüdischen Messiasbilde darin, daß die Totenauferweckung ihm übertragen ist: man erwartete vom Christus die Erweckung der Toten, vgl. 5, 21 ff., bes. 29; 11, 27. Nach dem jüdischen Christusgedanken ist der gesalbte König Israels auch der, der Gott nicht nur Israel, sondern auch die Welt unterwerfen wird,

[1]) Es kommt vorläufig nicht darauf an, die Art, wie dieser Zusammenhang Jesu mit Gott gedacht ist, darzustellen, sondern nur zu zeigen, daß die Aussagen des Johannes über den Sohn dem jüdischen Christusgedanken entsprechen.

der Herr, dem Gott die Welt zum Eigentum gegeben hat, für dessen Herrschaft Gott sie schuf. Sie gehört ihm, selbst wenn sie ihm noch nicht gehorcht, eben deswegen, weil sie Gott gehört. Sie wird Gott unterthan durch den Christus und dem Christus durch Gott. Dieses Merkmal des Christusbildes steht in der messianischen Hoffnung durch Ps. 2 völlig fest. Den Worten: Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt, wird dort als unmittelbar sich darauf bauende Folgerung angeschlossen: Fordere von mir, und ich will dir die Völker zum Erbe geben und die Enden der Erde zum Eigentum. Auch dieses Merkmal der Christushoffnung erklärt eine Reihe von Aussprüchen des johanneischen Evangeliums und stellt ihren Sinn und ihre Verbindung mit dem Christusgedanken fest. In den Worten des Täufers 3, 35 schließt sich den Worten: der Vater liebt den Sohn, als selbstverständliche Fortsetzung das Bekenntnis an: und er hat alles in seine Hand gegeben. Es ist ganz willkürlich und durch den Zusammenhang in keiner Weise begründet, einzutragen: „Die ganze Ausführung des göttlichen Heilsratschlusses," wie Weiß, Holtzmann u. a. erklären. Die Erklärung, daß er ihm die Welt zum Eigentum übergeben, ihn zum Herrn der Welt gemacht hat, wird nicht nur durch den Ausdruck selbst, sondern auch durch den jüdischen Messiasgedanken, dem dieser Zug wesentlich ist, gefordert. Der gleiche Gedanke wird 13, 3 ausgesprochen: *πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας.* Die Worte drücken in gleicher Weise das Christusbewußtsein aus, wie Matth. 11, 27 *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου*, und so willkürlich es ist, diese Worte in irgend einer Weise einzuschränken, etwa durch den Zusatz: „alles, was zur Ausführung des göttlichen Heilsratschlusses gehört" (Weiß),[1]) so willkürlich ist es auch, die johan-

[1]) Ebenso deutet Holtzmann, Neutestamentliche Theologie I, 274 f. Die Worte könnten sich „schwerlich auf die Übergabe des Weltregimentes an Jesus beziehen", „nachdem Gott soeben als Herr Himmels und der Erde bezeichnet war." Freilich, wenn die „Übergabe des Weltregimentes" an Jesus im Gegensatz dazu stünde, daß Gott Herr des Himmels und der Erde ist, dann würde nicht nur die vorhergehende Erinnerung hieran, sondern das ganze Gottesbewußtsein Jesu ein solches Wort unmöglich machen. Nun aber stehen beide Bekenntnisse für die Apostel nicht im Gegensatz zu einander, sondern sie sind kausal miteinander verbunden. Gerade weil Gott der Herr der Welt ist, so ist es auch Jesus, und durch Jesus

neischen Worte mit anderem Maßstabe als dem Christusbewußtsein zu messen und sie also einzuschränken. Auch das ist falsch, ihre Bedeutung auf das Maß herabzudrücken, welches an empirischer Weltherrschaft im Leben Jesu sichtbar wird. Man verkennt damit den Glaubensakt, der in diesem Anspruch liegt. Das Urteil ist nicht dem Grade angepaßt, in dem die Welt thatsächlich Jesus unterthan wird, sondern es stützt sich auf den Gottesgedanken: Die Welt gehört Jesus, weil Gott sie ihm gab. An Gottes Macht wird Jesu Besitz gemessen. Was Gott gehört, gehört auch Jesus. Vgl. 16, 14: *πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν.* 17, 10 enthält beide Seiten dieses Urteils: *καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν καὶ τὰ σὰ ἐμά.*

Dies ist aber eben der Inhalt der jüdischen Christushoffnung: Gott unterwirft sich die Welt durch den König, und der König unterwirft sich die Welt durch Gottes Macht: indem sie dem einen gehört und gehorcht, gehört und gehorcht sie auch dem andern. Auch dem Bilde von dem Hirten und der Herde liegt das Christusbewußtsein zu Grunde. Dadurch unterscheidet sich der Hirte von den Mietlingen, daß die Schafe sein Eigentum sind. Sie gehören ihm, schon ehe er in die Hürde tritt, und auch die, bei denen er jetzt nicht ist, gehören ihm doch schon jetzt. Nur weil sie ihm gehören, so gehorchen sie ihm.

Denselben Gedanken drückt in der Rede des Täufers 3, 29 das Bild vom Bräutigam aus. Die Rede ist eine Antwort auf den Bericht der Jünger des Täufers: alle kommen zu ihm. Dies will sie erklären und rechtfertigen. Es würde nicht geschehen, wenn es nicht Wille und Wirkung Gottes wäre. Jesus hat sich dies nicht „genommen", es ist nichts künstlich Gemachtes und Gesuchtes. Es ist ihm gegeben aus dem Himmel. Den Täufer verläßt das Volk und geht zu Jesus, weil nicht er,

---

bringt Gott sein Reich. Die Königsstellung Jesu begrenzt die Weltherrschaft Gottes nicht, da sie ja nur in Jesu Gehorsam gegen Gott begründet ist. Dies zu zeigen, ist eines der beherrschenden Interessen des Johannes-Evangeliums, wie unten bewiesen werden wird. — Die Mißdeutungen des Wortes stammen entweder daher, daß man die Vereinigung desselben mit dem Gottesgedanken nicht erkennt, oder daher, daß man es an der im geschichtlichen Leben Jesu erkennbaren Erfahrung mißt. Dieses letztere Mißverständnis ist im Text besprochen. Nach „historischer" Methode darf das Wort nur nach dem Christusgedanken verstanden werden.

sondern Jesus der Christus ist. „Wer die Braut hat, der ist der Bräutigam.“ Daraus, daß das Volk, sobald Jesus auftritt, sich vom Täufer fort zu ihm gezogen fühlt, ist erkennbar, daß er der „Bräutigam“, der Christus ist. Nicht so wird geschlossen: dadurch, daß sie zu ihm kommen, gehören sie ihm — vielmehr ist das Kommen des Volkes zu Jesus der Erkenntnisgrund seiner Messianität: weil sie ihm gehören, so kommen sie zu ihm. Er ist ihr Herr und Besitzer, schon ehe sie zu ihm kamen. Hiernach ist nun auch das Wort 1, 11 zu deuten: *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.* Man deutet dieses Wort überwiegend auf das Volk Israel.[1]) Auch wenn dies der Fall wäre, würde das Wort aus dem Christusgedanken verständlich sein, ja es wäre dann allein aus diesem Gedanken zu verstehen.

Allein[2]) V. 11 ist parallel V. 10. Man hat eingeworfen, V. 11 sage V. 10 gegenüber nichts Neues, wenn mit *τὰ ἴδια* ebenfalls die Welt gemeint sei.[3]) Indessen beide Verse bezeichnen den unnatürlichen Charakter des Unglaubens der Welt nach zwei verschiedenen Seiten hin: die Welt nahm ihn nicht auf, obgleich sie durch ihn gemacht war und obgleich sie sein Eigentum war. Freilich hängen beide Gedanken zusammen. Aber sie sind nicht identisch. Sie werden in der neutestamentlichen Christologie auch sonst nebeneinander gestellt. Der zweite Gedanke, daß die Welt das Eigentum des Christus ist, schließt den ersten noch nicht unmittelbar in sich. Er drückt einfach den Inhalt des Christusgedankens aus. In dem Gedanken aber, daß die Welt dem Messias gehört, liegt noch nicht, daß er sie gemacht hat. Also ist V. 11 auch dann, wenn man unter *τὰ ἴδια* die Welt versteht, keine Wiederholung. Vielmehr kann V. 11 nur als Parallele zu V. 10 gedeutet werden und *τὰ ἴδια* bezeichnet die Welt, von der bisher allein die Rede war. Der Gedankenkreis ist universalistisch. Freilich ist er mit dem Logosgedanken in Verbindung gebracht, allein er ist nicht etwa erst aus demselben verständlich. Vielmehr sagt er durchaus nicht mehr, als die Anwendung des Christusgedankens auf Jesus ergiebt: die Welt ist sein Eigentum.

---

[1]) Vgl. z. B. Harnack a. a. O. S. 220. Weiß z. d. St.

[2]) Vgl. auch Holtzmann z. d. St. und Weizsäcker a. a. O. 520.

[3]) Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums, S. 13, schließt aus sehr unzureichenden Beobachtungen, „daß *οἱ ἴδιοι* in den frommen Kreisen eine stehende Bezeichnung für das Judenvolk geworden war.“

Das Wort τὰ ἴδια kehrt auch im Bilde vom Hirten und der Herde wieder 10, 3 f. 12. — 1, 11 zeigt aber deutlich, wie das Urteil, daß die Welt das Eigentum Jesu ist, in keiner Weise davon abhängig ist, ob sie ihm gehorcht. Die Menschen werden sein Eigentum genannt, obgleich sie ihn nicht aufnehmen. Eben weil dieser Gedanke den Glaubensakt in sich schließt, wird er keineswegs durch die Beobachtung durchkreuzt, daß in anderen Worten nur diejenigen, die gläubig geworden sind, als solche Jesu Eigentum genannt werden, vgl. 13, 1. Für sie ist das Glaubensurteil zum Erfahrungsurteil geworden, während das Urteil, daß die ganze Welt Jesu Eigentum ist, zur Wirklichkeit in derjenigen Spannung steht, die es eben zum Glaubensurteil macht.

Hiermit sind aus dem Begriffe: Sohn Gottes nur diejenigen Momente hervorgehoben, die der Christusgedanke in sich schließt und in denen die johanneische Christologie die Christologie der Synoptiker nicht überschreitet. Nur wenn man die synoptische Christologie willkürlich einschränkt und nicht nach dem jüdischen Messiasbilde deutet, kann man dies verkennen. Auch bei den Synoptikern wird Jesus an seiner Macht als der von Gott zum Herrn der Welt bestimmte Christus erkannt. Es ist auch für die synoptische Christologie eine Verkennung des im Bekenntnis zur Messianität Jesu liegenden Glaubens, wenn man definiert, daß Jesus der Messias nicht sei, sondern daß er zum Messias nur bestimmt sei. Da er von Gott dazu bestimmt ist, so behandelt er seine Messianität nicht als rein zukünftig, sondern mit dem Namen giebt ihm Gott das Reich. Zukünftig ist nur die Offenbarung seiner Messianität.

Die Übereinstimmung erstreckt sich noch auf einen andern Punkt. Nämlich auch Johannes leitet wie die Synoptiker die Gottessohnschaft Jesu aus dem Geiste Gottes ab. 1, 33 f. begründet der Täufer sein Zeugnis, daß Jesus der Sohn Gottes sei, damit, daß er den Geist habe auf ihn herabkommen sehen. Der zu Grunde liegende Schluß ist also der: wer Gottes Geist hat, der ist Gottes Sohn. Auch in dem Worte des Täufers 3, 34 wird die Bedeutung Jesu daraus erklärt, daß Gott ihm seinen Geist gegeben hat. V. 34 sagt, daß Jesus, weil Gott ihn sandte, Gottes Worte redet. Dies wird damit begründet, daß Gott den Geist ohne Maß giebt. Daß er Gottes Worte redet,

erklärt sich daraus, daß er den ganzen Geist Gottes empfangen hat. Er ist der Träger des Geistes Gottes. Darum redet er nicht „aus der Erde". Vgl. V. 31.

Derselbe Gedanke erklärt das Wort 6, 63 *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν.* Das Wort soll den Anstoß beseitigen, den die Jünger an der vorhergehenden Rede nehmen, an der Behauptung der lebenschaffenden Macht seines Fleisches. Das Wort ist aber selbstverständlich nicht als Negation der bisherigen Ausführung, sondern als deren Erklärung gemeint, es soll also erklären, warum dem Fleische Jesu eine solche Kraft innewohnt. Wie gerade diese Stelle zeigt, empfängt auch bei Johannes der Begriff seine Bedeutung durch den Gegensatz gegen *πνεῦμα.* Wenn man 1, 14 und 1. Joh. 4, 2 einerseits vergleicht und andererseits 3, 6: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν,* wo ebenfalls *πνεῦμα* den Gegensatz bildet, so ist ersichtlich, daß *σάρξ* bei Johannes so wenig als bei Paulus „einen aus irdischem Fleisch bestehenden Menschenleib" bezeichnet, wie Pfleiderer definiert,[1]) sondern daß es die ganze menschliche Art, das menschliche Wesen bezeichnet, vgl. auch 17, 2. Dieses Fleisch als solches wirkt nicht Leben, sonst wäre jene lebenschaffende Wirkung nicht Jesu eigentümlich, denn sein Fleisch, sein menschliches Wesen teilt Jesus mit der gesamten Menschheit. Aber nur Jesu Fleisch übt jene Wirkung aus. Was also Leben schafft, das ist nicht das Fleisch, sondern der Geist. Hierdurch wird der vorhergehende Gedanke in folgender Weise erklärt: wenn das Fleisch Jesu Leben schafft, so liegt das nicht am Fleisch als solchem, sondern am Geist. Der Geist ist es, der durch das Fleisch Jesu Leben schafft. Das Fleisch Jesu ist das Mittel, durch welches das Leben allein gewirkt wird:[2]) was aber durch das Fleisch Jesu das Leben wirkt, das ist der Geist. Weil durch die Menschheit, die menschliche Art Jesu, der Geist wirkt, so schafft sie Leben. Also auch in diesem Worte ist die Bedeutung Jesu aus seinem Geistbesitz erklärt. Als Träger des Geistes wirkt er in seiner menschlichen Art.

In diesen Worten ist nur ausdrücklich ausgesprochen, was sich aus anderen Aussagen als ihre Voraussetzung ergiebt. Der

---

[1]) Urchristentum, S. 258.

[2]) Dieser Gedanke wird später seine Erläuterung finden.

Erkenntnisgrund der Messianität Jesu ist auch bei Johannes die Macht seines Wortes und seiner That, übernatürliches Wissen und übernatürliche Macht. Diese beiden nun sind nach dem allgemeinen Urteil der apostolischen Gemeinde die Wirkungen des Geistes.[1])

Das Verhältnis Jesu zum Geiste nach dem johanneischen Evangelium wird später noch weiter untersucht werden. An dieser Stelle kommt es nur darauf an, die Bedeutung des Geistbesitzes für die Übertragung des Sohnesnamens festzustellen, und zwar so weit festzustellen, als sie sich mit der synoptischen Christologie deckt: Jesus ist der Sohn Gottes, der Christus als der Träger des Geistes. Auch die Bemerkung von Holtzmann,[2]) daß das von Johannes mehrfach hervorgehobene „Bleiben" des Geistes etwas Neues sei, ist nicht begründet. Auch die Synoptiker denken nicht nur an „momentane und stoßweise Einwirkungen des Geistes".[3]) Sie leiten alles Handeln und Reden Jesu, seine ganze Person vom Geiste Gottes ab: Durch den Besitz des Geistes ist er der Christus. Was bedeutet die Mitteilung des Geistes in der Taufe anderes, als dies, daß Jesus zum Träger des Geistes wird? Da der Geist das Band zwischen Gott und Mensch bedeutet, so schließt sich auch bei den Synoptikern an das Kommen des Geistes sein Bleiben. Oder denken sie sich etwa die Gemeinschaft Jesu mit Gott nur „momentan und stoßweise", und nicht vielmehr bleibend?

Auch der Widerspruch der beiden Taufberichte ist künstlich eingetragen. Wenn noch Johannes der Täufer aus dem auf

---

[1]) Vgl. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes und Schlatter in den Greifswalder Studien, S. 101; ebendort S. 216.

[2]) II, 459.

[3]) Diese Mißdeutung der synoptischen Christologie hängt damit zusammen, daß man seit der Schrift von Gunkel den neutestamentlichen Geistgedanken einseitig unter das Machtschema subsumiert. Schon der zweite Teil des Buches von Gunkel beweist, daß sich der paulinische Geistgedanke so nicht verstehen läßt. Am klarsten zeigt sich der Abstand der Gunkelschen Erklärungen vom paulinischen Gedanken darin, daß er nicht zu erklären vermag, daß das Seufzen aus dem Geiste Gottes stammt. Denn dieses Wort ist bei Paulus nicht gelegentlich, sondern steht an entscheidender Stelle und die von Gunkel gegebene Erklärung zerreißt den Zusammenhang.

Für die Christologie ist es verhängnisvoll, daß durch diesen Geistgedanken die „Entäußerung" Christi völlig unverständlich wird.

Jesus herabkommenden Geiste schließt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, so ist es widersinnig, dem Evangelisten den Gedanken unterzuschieben, daß die Taufe bei ihm nicht mehr für Jesus, sondern nur noch für den Täufer Bedeutung habe. Wie könnte das Herabkommen des Geistes auf Jesus keine Bedeutung für Jesus selbst haben! Vielmehr setzt doch der Schluß des Täufers deutlich den Gedanken voraus, daß Jesus durch Gottes Geist Gottes Sohn ist. Dies ist genau derselbe Gedanke, der sich bei den Synoptikern findet.[1]) Der Christusgedanke ist also wie bei den Synoptikern die Basis der johanneischen Christologie. In allen diesen Stücken überschreitet die johanneische Christologie die synoptische nicht.

Allein der Sohnesgedanke erhält bei Johannes noch eine weitergehende Erklärung und Begründung. Es fragt sich nun, in welchem Verhältnis dieselbe zu derjenigen Form der Christologie steht, die bei den Synoptikern vorliegt. Von einer doppelten Bedeutung des Ausdrucks „Sohn Gottes" bei Johannes zu reden, heißt auf das Verständnis seiner Christologie verzichten.[2]) Nun ist aber der innere Zusammenhang aller Aussagen über den Sohn Gottes bei Johannes deutlich erkennbar. Der Gehorsam, der auch nach den Synoptikern Jesus als dem Sohne eigentümlich ist, wird bei Johannes in folgenden Worten

---

[1]) Der eigentliche Grund der Polemik Holtzmanns liegt auch gar nicht in der Form der johanneischen Erzählung, sondern in folgender Reflexion: „Ist in Christus der Logos erschienen und stammt seine höhere Erkenntnis aus seinem vorgeschichtlichen Sein beim Vater, so verliert daneben die Taufe ihren eigentlichen Inhalt. Es bedarf keines nachgehenden Geburtsmomentes seiner Gottessohnschaft; sein von Anfang an übermenschliches Bewußtsein kann keine Steigerung durch Geistesbegabung erfahren." Diese ganze Polemik beruht, wie sich zeigen wird, auf einem durchgehenden Mißverständnis der johanneischen Christologie. Schon die synoptische Christologie wird durch diese Auffassung der Geistesmitteilung bekanntlich den meisten unverständlich. Holtzmann bemerkt: „Jungfrauengeburt und Jordantaufe sind Doppelgänger, die sich eigentlich ausschließen." Freilich ist diese Kritik hervorgerufen durch Deutungen der Geistesmitteilung, die sich aus der Eintragung der modernen sogenannten kenotischen Christologie in die Evangelien erklären.

[2]) Baldensperger S. 159 konstatiert drei verschiedene christologische Betrachtungsweisen, ohne auch nur einen Versuch zu machen, die Einheit zu erkennen. Sein Interesse erschöpft sich in der Erforschung anderer Zusammenhänge.

beschrieben. 5, 19: Der Sohn kann nichts von sich selbst aus thun, wenn er nicht den Vater etwas thun sieht. V. 30: Ich kann nichts von mir selbst aus thun, wie ich höre, richte ich. 7, 28: Von mir selbst aus bin ich nicht gekommen, sondern es ist ein Wahrhaftiger, der mich gesandt hat. 8, 28: Ich thue nichts von mir selbst, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, das rede ich. V. 42: Ich bin nicht von mir selbst aus gekommen, sondern jener hat mich gesandt. 12, 49: Aus mir selbst heraus habe ich nichts geredet, sondern der Vater, der mich sandte, der hat mir Auftrag gegeben. 14, 10: Die Worte, welche ich zu euch rede, die rede ich nicht von mir. Dieser Reihe von Worten ist der Gegensatz: nicht von mir aus, sondern von Gott her — eigentümlich. Dem Reden, Handeln, Kommen von Gott her steht der Ursprung der Aktion Jesu von sich selbst aus als ein Gegensatz, der hierdurch ausgeschlossen wird, gegenüber. Die Wendung *οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ* findet sich bei Johannes zweimal ohne eine Beziehung auf Jesus. 11, 51 wird vom Hohenpriester gesagt: *τοῦτε δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν.* Gegensatz zum Reden von sich selbst aus ist hier das Weissagen, d. h. das Reden aus Inspiration, aus dem Geiste Gottes. Das Wort entstammt nicht seinem eigenen Bewußtsein, sondern es war ein gegebenes, empfangenes. Ähnlich wird die Wendung 18, 38 gebraucht: *ἀφ' ἑαυτοῦ σὺ τοῦτο λέγεις, ἢ ἄλλα σοι εἶπον περὶ ἐμοῦ.* Das Wort entstammt nicht ihm selbst, sondern anderen. Das Charakteristische an dieser Reihe von Worten ist dies, daß der Ursprung „von sich selbst" zum Ursprung „aus Gott" in Gegensatz gestellt wird: seine Worte stammen aus Gott, sofern sie nicht aus ihm selbst stammen. Daß Wort und That Jesu ihren Ursprung in Gott haben, schließt den Ursprung aus dem Bewußtsein Jesu aus. Das Verhältnis ist also nicht so vorgestellt, daß Jesus aus Gott stammt und deswegen auch indirekt alles, was er sagt und thut. Dieser Gedanke ist durch die ausdrückliche Negation: „nicht aus mir" ausgeschlossen. Vielmehr stammen Worte und Thaten Jesu direkt und gegenwärtig aus Gott. Wir haben zwei Reihen von Aussagen: seine Worte haben nicht ihren Ursprung in ihm, sondern in Gott, er redet, was Gott ihm sagt, er ist inspiriert, und seine Werke stammen aus Gott, sind durch Gottes Willen und Wirken begründet. Und

zwar entspringen alle seine Worte und alle seine Werke aus Gott, er kann gar nichts ohne Gott. In zwei Worten wird nicht bloß von den Worten und Werken, sondern vom gesamten Auftreten, vom „Kommen" Jesu gesagt, daß es nicht ihm selbst, sondern Gott entstamme, nämlich 7, 28 und 8, 42.

Daß Jesus nicht von sich selbst her gekommen ist, wird an der ersten Stelle durch den Gegensatz erläutert, daß er von Gott her ist und Gott ihn sandte. Auch an der zweiten Stelle begründet die Abweisung des Gedankens, daß er von sich selbst her komme, die Versicherung, daß er von Gott ausging. Hiernach erhalten wir als Gegensatz zum Ursprung Jesu aus Gott den des Kommens von sich selbst her. Sein gesamtes Auftreten entspringt nicht seinem eigenen Willen, sondern ist in Gott begründet. Dieses Senden Gottes ist also nicht als ein dem geschichtlichen Lebenslauf Jesu gegenüber vergangenes, in seine Präexistenz zurückreichendes gedacht, sondern als ein seinem geschichtlichen Auftreten gleichzeitiges, als ein dasselbe direkt begründendes. Gott ist der sein Auftreten direkt und gegenwärtig Hervorrufende. In dem Worte 12, 49 setzt Jesus dem Bekenntnis, daß er nicht von sich selbst geredet habe, die Worte hinzu: sondern der Vater, der mich sandte, selbst hat mir ein Gebot gegeben, was ich reden und was ich sagen soll. Das Perfektum kann sich nicht auf die Präexistenz Jesu beziehen, sondern es bezieht sich auf die nun abgeschlossene Zeit des Redens Jesu zum Volk: hier hat er nicht aus sich selbst geredet, sondern er hat gesagt, was Gott ihm geboten hat. Wie hier das Reden, so wird 14, 31 das Thun Jesu mit einem Gebot Gottes begründet: wie der Vater mir ein Gebot gegeben hat, so thue ich. Ebenso findet sich 15, 10: ich habe die Gebote meines Vaters bewahrt.

In diesen Worten wird die Begründung des Redens und Thuns Jesu in Gott genauer beschrieben: sie vollzieht sich durch ein Gebieten Gottes und ein Gehorchen Jesu. Allein eine andere Reihe von Worten läßt die Art, wie das Reden, Thun und das gesamte Auftreten Jesu aus Gott stammt, noch deutlicher erkennen. Die Begründung des Wirkens Jesu in Gott wird häufig in den Ausdruck gefaßt, daß Jesus Gott sehe und höre. Der Gedanke findet sich an folgenden Stellen: 1, 18: *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.* 3, 11: *ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωρά-*

καμεν μαρτυροῦμεν. V. 31: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν μαρτυρεῖ. 5, 19: οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἂν μήτι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα. V. 30: οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδὲν καθὼς ἀκούω κρίνω. V. 37 sagt Jesus zu seinen Feinden: οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε, οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε. 6, 46: οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν θεόν. 8, 26: ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστιν, κἀγὼ ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον. 8, 38: ἃ ἐγὼ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ. An dieser Stelle ist der Gegensatz lehrreich: καὶ ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε. V. 40: ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα, ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ. V. 47 heißt es in einem allgemein gültigen Satze, der aber auf Jesus angewandt werden soll: ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ. Dem entspricht eine Reihe von Aussagen, die das Verhältnis von der Seite Gottes aus beschreiben. 5, 20: ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ, καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα. 8, 28: ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξεν με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ. 12, 49: ἐξ ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ' ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτός μοι ἐντολὴν δέδωκεν. Die meisten dieser Worte bezieht man auf die Präexistenz Jesu. Allein bei einigen ist dies nicht möglich. Dies gilt jedenfalls von denjenigen Worten, in denen ausgesprochen wird, daß das Thun und Reden Jesu nicht in ihm selbst entspringt, sondern in Gott. 5, 19 wird die Art, wie Jesus sein Thun aus Gott schöpft, so ausgedrückt, daß er thut, was er den Vater thun „sieht". Hier kann selbstverständlich nur von einem gegenwärtigen Sehen des Thuns Gottes die Rede sein, in dem das gegenwärtige Handeln Jesu begründet ist. Dem entspricht die Begründung in V. 20: Der Vater „zeigt" dem Sohne alles, was er selbst thut. Das Zeigen Gottes und das Sehen Jesu fällt natürlich in den gegenwärtigen Lebenslauf Jesu. Ebenso liegt das Verhältnis 5, 30. Hier wird von einem Hören Jesu geredet, durch welches er sein Thun, in diesem Falle sein Richten von Gott, hinnimmt. Aus ihm selber stammt sein Thun und also auch sein Richten nicht. Er empfängt es von Gott. Dies wird so ausgedrückt: er richtet, wie er „hört". Natürlich

kann auch hier dem ganzen Zusammenhange nach nur von einem gegenwärtigen Hören der Stimme Gottes, durch welches das Urteil Jesu begründet wird, die Rede sein. Darin, daß Jesus Gottes Stimme „hört", ist sein Reden, darin, daß er Gottes That sieht, sein Handeln begründet. Darum stammt es nicht aus ihm selbst, sondern aus Gott, aus dem Himmel.

Allein man erklärt die meisten dieser Worte, nämlich alle diejenigen, in denen die Worte Jesu über das ihm eigentümliche Hören und Sehen Gottes in perfektischen oder aoristischen Wendungen wiedergegeben sind, von einem Hören und Sehen des Präexistenten. Schon das wäre auffallend, daß dann mit demselben Ausdruck zwei ganz verschiedene Verhältnisse bezeichnet würden. Und zwar begründet Jesus jedesmal die Bedeutung seines Wirkens auf diese Weise. Sie wäre dann also in zwei sehr verschiedenen, miteinander nicht vergleichbaren Formen begründet. Indessen einige jener Worte zeigen deutlich, daß in der ganzen Anschauung nicht auf die Präexistenz zurückgegangen wird. 8, 38 stellt Jesus sein Verhältnis zu Gott dem Verhältnis der Gegner zum Teufel gegenüber. Wie er redet, was er von seinem Vater gesehen hat, so thun auch sie, was sie von ihrem Vater hörten. Wie Jesus Gott gesehen hat, so hörten die Gegner den Teufel. Es handelt sich also um vergleichbare Verhältnisse. In der aoristischen Verbalform handelt es sich selbstverständlich nicht um irgend ein vorgeschichtliches Ereignis, sondern um eine in die Vergangenheit, aber natürlich in das irdische Leben fallende Einwirkung des Teufels. Sie ist nicht zeitlich ihrem gegenwärtigen Leben voraufgehend gedacht, sondern sie kommt „von unten" her, aus dem Jenseits. Vergangenheit ist die Inspiration des Teufels nur gegenüber der durch sie begründeten That. Wie die eine Einwirkung vorgestellt ist, so auch die andere: in gleicher Weise ist in einer Wirkung Gottes das Thun Jesu begründet. Wie der Ausdruck, so ist auch die Vorstellung ganz die gleiche wie in dem Worte 5, 19. Weiß bemerkt: „Das ἑώρακα darf nicht wegen des Parallelismus mit dem ἠκούσατε von seinem zeitlichen Verkehr mit Gott genommen werden, da eben, um den Unterschied des beiderseitigen Verhältnisses zu markieren, der Ausdruck wechselt." Also den Wechsel des Tempus führt auch Weiß nicht als Grund an, denn freilich, wenn das direkte und gegenwärtige Verhältnis der Gegner zum Teufel in aoristischen Wendungen

beschrieben werden kann, so ist auch im ersten Gliede das Perfektum kein Beweis dafür, daß an ein vorzeitliches Verhältnis gedacht ist. Zudem findet sich der Aorist auch in Worten, in denen das Verhältnis Jesu zu Gott beschrieben wird, nämlich 8, 40: ἥκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ und V. 28: ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ. Aus dem Gebrauch des Aorist in 8, 38 bei der Beschreibung des Verhältnisses der Gegner zum Teufel, ergiebt sich, daß die Verbalformen, welche die Vergangenheit ausdrücken, nicht als Beweis dafür verwertet werden dürfen, daß es sich um die Präexistenz handelt. Aber Weiß führt als Beleg den Wechsel des Ausdrucks: Sehen und Hören an. Wenn indessen unbestritten in anderen Stellen sich ausgesprochen findet, daß Jesus auch in seinem gegenwärtigen Leben Gott sieht, so ist auch hier der Gebrauch dieses Ausdrucks kein Beweis dafür, daß an die Präexistenz Jesu gedacht ist. Freilich ist der Wechsel des Ausdrucks absichtsvoll. Allein er hat ein ganz anderes Motiv. Den Gegnern wird freilich ein Hören des Teufels zugeschrieben, aber nicht ein Sehen desselben. Ebenso aber wird 6, 45 ein Hören Gottes als etwas dem Menschen Mögliches bezeichnet, ausdrücklich aber wird hinzugefügt, daß ein Sehen Gottes von Menschen nicht gelten könne. So wird denn freilich 5, 37 das Faktum, daß die Gegner Gottes Stimme hörten, bestritten, aber als Unmöglichkeit für einen Menschen wird bei Johannes mit einer offenbar absichtlichen Gleichmäßigkeit immer nur das Sehen Gottes bezeichnet, 1, 18; 6, 46; 1. Joh. 4, 20. Dies kommt nur Jesus zu, aber nicht etwa nur dem präexistenten, wie die angeführten Stellen beweisen. — Auch in dem Worte 8, 38 wird das „Schauen" Gottes als ein in das gegenwärtige Leben Jesu fallendes, sein Thun begründendes Wahrnehmen Gottes gedacht. Dies ist perfektisch ausgedrückt, weil es in dem Momente des Redens Jesu, welches es hervorruft, als eine abgeschlossene Thatsache hinter ihm liegt. Bestätigt wird diese Deutung durch das Wort 8, 47. Der Spruch erklärt, unter welcher Bedingung das Wort Gottes gehört wird. Es ist eine allgemeine Regel, die den Grund angiebt, um deswillen die Juden das Wort Gottes nicht hören. Die Regel wird um so mehr auch auf Jesus angewandt, als gerade Jesus aus Gott ist: weil er in vollstem Sinne aus Gott ist, so hört er die Worte Gottes. Auch in diesem Spruche ist, wie sowohl die präsentische Form, als die

Anwendung der Regel auf die Gegner zeigt, von einem gegenwärtigen Hören des Wortes Gottes und von einer ins gegenwärtige Leben fallenden Abstammung aus Gott die Rede.

Hiernach ist es nun von vornherein wahrscheinlich, daß auch die anderen Worte, in denen der gleiche Gedanke ausgesprochen ist, von einem gegenwärtigen Verkehr Jesu mit Gott reden. Das Wort 3, 11 kann sich nach dem Zusammenhange trotz des Plurals nur auf Jesus beziehen. Der entscheidende Beweis dafür liegt im Inhalte des Wortes selbst. Das Wort giebt Antwort auf die Frage des Nikodemus, wie eine Geburt aus dem Geiste möglich sei. Jesus beruft sich auf sein Wissen. Er redet, wenn er von der Geburt aus dem Geiste spricht, nicht von Dingen, die ihm fremd sind, sondern von solchen, die er kennt. Er kann deswegen bezeugen. μαρτυρεῖν bezeichnet stets die Verkündigung einer Thatsache, die nur der Verkündigende selbst wahrgenommen hat, so daß der Hörer auf den Glauben an sein Wort angewiesen ist. Nikodemus hat zu glauben. Das zweite Glied des Wortes spricht aus, worauf sich das Wissen Jesu gründet. Wenn er von einer Zeugung durch den Geist spricht, so bezeugt er damit eine Thatsache, die in den Bereich seiner Erfahrung fällt: er bezeugt, was er „gesehen" hat. Auch hier ist das Schauen dessen, was Jesus gesehen hat, ein in sein gegenwärtiges Leben fallendes. Bei der Zeugung aus dem Geiste handelt es sich um ein Thun Gottes. Dieses Thun Gottes fällt in den Bereich der Wahrnehmung Jesu: ihm ist es kein Geheimnis, er erfährt es an sich. Es ist deutlich, daß sich in dieser Aussage Jesus mit niemandem zusammenfassen kann, weder mit dem Täufer, noch mit den Propheten, noch mit seiner Gemeinde. Nach den bisher dargestellten Gedanken ist eben das Sehen des Wirkens Gottes etwas Jesus allein Eigentümliches.

In denselben Vorstellungskreis fügt sich auch das Wort des Täufers 3, 31 f. ein: Der Täufer stellt sein Wort dem Worte Jesu gegenüber. Er ist von der Erde her und redet deswegen von der Erde her. Jesus dagegen ist der aus dem Himmel Kommende. Als ein solcher bezeugt er, was er gesehen und gehört hat.[1]) Auch dieses Wort bezieht sich nicht auf die Präexistenz

[1]) Zu lesen: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν μαρτυρεῖ. Übrigens wird der Gedanke durch dies Schwanken der Texte nicht in Frage gestellt.

Jesu. Jesus ist der aus dem Himmel Kommende: sein gegenwärtiges Auftreten ist ein Kommen aus dem Himmel, entstammt dem Himmel.[1]) Das Kommen Jesu aus dem Himmel ist dem Kommen des Täufers aus der Erde analog. Als Gegensatz zum Kommen des Täufers aus der Erde kann das Kommen Jesu aus dem Himmel nicht die Vertauschung seiner früheren Sphäre mit seiner jetzigen bezeichnen. Es kommt aber in diesem Zusammenhange auf die Korrektheit des Gegensatzes an. Der Täufer stammt insofern von der Erde, als sie die ihn bildende, gestaltende Sphäre ist: was er ist, das ist er durch die Erde: sie schließt die ihn gestaltenden Faktoren in sich. Analog ist der Ursprung Jesu aus dem Himmel gedacht: der Himmel ist die Jesum gestaltende Sphäre, was er ist, das ist er durch den Himmel. Als ein solcher bezeugt er, was er gesehen hat und hörte. Da er dem Himmel entstammt, reicht seine Wahrnehmung in den Himmel hinein. Er redet von Dingen, die in seine Erfahrung fallen, d. h. er zeugt, er ist ein Zeuge dessen, wovon er spricht. Die Sphäre, die ihn bildet, ist eben dadurch seinem Sehen und Hören zugänglich gemacht. Darum ist sein Wort Zeugnis und hat Autorität. Die Autorität des Wortes Jesu wird in dem schon besprochenen Worte V. 34 dadurch begründet, daß er den Geist ohne Maß hat. Die Einheitlichkeit dieser scheinbar doppelten Begründung ist nur durchsichtig, wenn man den himmlischen Ursprung Jesu nicht als Vertauschung seines Ortes, sondern als gegenwärtiges Gebildetsein durch den Himmel versteht.[2]) Allein dies kann erst die folgende Untersuchung im Zusammenhange beweisen. Das Wort ist inhaltlich genau parallel dem Worte 8, 47: Wer aus Gott ist, der hört die Worte Gottes.

---

[1]) Den abschließenden Beweis für diese Deutung des Wortes bringt das folgende.

[2]) Da Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II, S. 402, die himmlische Abkunft Jesu ohne genauere Untersuchung trotz den auch von ihm bemerkten entgegenstehenden Beobachtungen mit der Präexistenz identifiziert, so entdeckt er freilich S. 460 einen Widerspruch, den er sehr ungenügend löst: „Einerseits ist Christus von oben gekommen 3, 21 und bezeugt, was er oben gesehen und gehört hat 3, 32: andrerseits thut er dies aber doch nur, weil er 3, 34 in schrankenloser Weise mit dem Geist begabt ist. Dieser Gottesgeist scheint ihn demnach ebenso an das, was er beim Vater gehört und gesehen hat, zu erinnern, wie dann der heilige Geist 14, 26 die Jünger daran erinnern soll, was Jesus gethan hat."

Diese direkte gegenwärtige Wahrnehmung Gottes ist Jesus allein eigen. Dies wird 1, 18 und 6, 46 ausgesprochen. 1, 18 heißt es: Gott hat niemand jemals gesehen. Natürlich kann nach den bisher besprochenen Worten, besonders aber nach 6, 46, Jesus nicht mit in dieses Urteil eingeschlossen sein. Vielmehr setzt der zweite Teil des Spruches[1]) voraus, daß der Sohn Gottes von diesem Urteil ausgenommen ist. Hierauf beruht, was in diesem zweiten Teil von ihm gesagt ist. Zu ἐξηγήσατο kann nur τὸν θεόν Objekt sein. Für dieses ἐξηγεῖσθαι giebt der Satz ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός den Grund an. Sonst hätte er im Zusammenhange gar kein Motiv. Er giebt eben die Stellung Jesu an, vermöge deren von ihm nicht gilt, daß er Gott nicht gesehen hat. Als der, von dem gilt, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, kann er Gott kund thun. Dieser Zusatz kann also unmöglich „auf den erhöhten Christus gehen", wie Weiß urteilt. Auch Harnack und Holtzmann finden durch den Zusatz ausgedrückt, daß Jesus zu Gott zurückgekehrt ist und bei ihm weilt. Man folgert dies aus der präsentischen Form des Participiums und aus der Präposition εἰς, durch welche die Vorstellung des Hingelangtseins ausgedrückt sei. Allein eine Erinnerung an die Erhöhung Jesu hat im Zusammenhange gar keinen Sinn. Der Satz fügt sich nur dann in den Gedankengang ein, wenn man nichts weiter in ihm liest, als was er unmittelbar ausdrückt, nämlich den Ausdruck der unmittelbaren Nähe Jesu bei Gott, der völligen Gemeinschaft mit Gott, in der es begründet ist, daß er Gott gesehen hat und ihn deshalb kund thun kann. Der Zusatz ist auch nicht auf die Präexistenz zu beschränken. Vielmehr sagt er in seiner präsentischen Form einfach, daß er der Eingeborne im Schoße des Vaters ist. Das Urteil gilt von dem Sohne Gottes ganz allgemein: er ist auch in seinem geschichtlichen Leben bei Gott, in seiner nächsten Nähe, und in innigster Gemeinschaft mit ihm. Holtzmann wirft ein, daß die antiken Vorstellungen von „oben" und „unten" zu dichte Realität besitzen, als „daß sie den Gedanken einer den Raum ignorierenden Gemeinschaft und Einheit zuließen." Es wird sich später zeigen, daß mit dieser allgemeinen Bemerkung sich über die

[1]) Das Schwanken der Texte ist für die Feststellung des hier verfolgten Gedankenganges ohne Bedeutung.

johanneische Christologie nichts ausmachen läßt. Das Urteil, daß Jesus auch während seines geschichtlichen Lebens im Schoße Gottes sitzt, ist nicht auffallender als das andere, daß Gott in ihm und er in Gott ist. In diesen Worten ist doch noch viel stärker eine „den Raum ignorierende Gemeinschaft und Einheit" ausgesprochen. Der Ausdruck, der Zusammenhang und der bisher verfolgte Gedankengang der johanneischen Christologie fordert durchaus, das Wort als Bezeichnung derjenigen Nähe bei Gott zu deuten, vermöge deren Jesus auch in seinem geschichtlichen Leben Gott gesehen hat und ihn deswegen kund thun konnte.[1])

Also auch an dieser Stelle ist, wie die Gemeinschaft Jesu mit Gott, so auch sein Schauen Gottes als ein in sein geschichtliches Leben fallendes Verhältnis vorgestellt. Diese Deutung wird durch das parallele Wort 6, 46 bestätigt. Hier wird ausdrücklich der, der von Gott her stammt, als der einzige bezeichnet, der von der Regel ausgenommen ist, daß niemand Gott gesehen hat. Als zweite Parallele zur Erläuterung des Wortes bietet sich 8, 47 *ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει.* Beiden Worten gemeinsam ist die Grundangabe der Wahrnehmung Gottes: *ὁ ὢν ἐκ* (resp. *παρὰ*) *τοῦ θεοῦ.* Wie bereits bei der Erläuterung des Wortes 8, 47 festgestellt ist, ist der Ursprung aus Gott als gegenwärtiger gedacht. Dem entspricht in dem Worte 1, 18 *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός,* ebenfalls als ein das geschichtliche Leben Jesu bedingendes Verhältnis. Der Spruch 6, 46 tritt als Einschränkung oder Begrenzung des vorhergehenden Spruches auf. In diesem wird ein Hören Gottes auch den Menschen zugeschrieben. Allein der Sohn allein hat ihn nicht nur gehört, sondern auch gesehen. Auch dieser Parallelismus nötigt dazu, das „Hören" Jesu in seinem geschichtlichen Lebenslauf zu suchen.

Den entscheidenden Beweis für die These, daß bei Johannes das Hören und Sehen Gottes sich nur auf die Präexistenz bezieht, bringt die Zusammenstellung und Vergleichung der besprochenen Worte. Daß einige von ihnen sich auf das geschichtliche Leben Jesu beziehen, ist unbestritten. Diese Worte aber

[1]) Der Gebrauch der Präposition *εἰς* beeinflußt den Gedanken nicht wesentlich. Vielleicht hat das Bild, welches den Ausdruck gestaltete, die Wahl der Präposition bestimmt. Vgl. besonders Cremer s. v. *κόλπος.* Wahrscheinlich aber ist die Präposition einfach = *ἐν.* Vgl. Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, S. 119 f.

stehen auf einer Linie mit den anderen, die man auf die Präexistenz zu beziehen pflegt. Damit aber ist die Unrichtigkeit dieser Beziehung nachgewiesen. In allen Worten wird aus dieser Vorstellung die Bedeutung und Kraft von Wort und That Jesu, die durch ihn vermittelte Offenbarung Gottes, gefolgert. Sie kann unmöglich durch zwei so heterogene Gedankenreihen begründet sein. Ferner finden sich diejenigen Wendungen des Ausdrucks, auf die man in einigen Worten die Beziehung auf die Präexistenz gründet, z. B. die auf die Vergangenheit bezüglichen Tempora, auch in denjenigen Worten, die sich ohne Zweifel nicht auf die Präexistenz beziehen. Es ist also notwendig, alle diese Worte auf ein in das geschichtliche Leben Jesu fallendes Verhältnis zu Gott zu beziehen.

Hören und Sehen kommen als die Formen und Bedingungen ungehemmten Verkehrs in Betracht. Der Evangelist empfindet den Anstoß der Verborgenheit Gottes, durch die er der Wahrnehmung entzogen ist, als besonders schwer. Dies ist der Grund, um deswillen das Evangelium den Zusammenhang Jesu mit Gott unter dem Bilde des Sehens und Hörens darstellt: jene Geschiedenheit von Gott fällt für Jesus fort: er steht in völlig freier Gemeinschaft mit Gott. Seine Gebundenheit unter die Bedingungen der irdischen Existenz bedeutet keine Scheidung von Gott. Dieser ungehemmte, durch keine Schranke gestörte Verkehr mit Gott ist die Freiheit Jesu. Zwischen ihm und Gott giebt es keine Grenze und Trennung: er ist der Sohn, der nicht vom Vater geschieden wird, sondern im Hause des Vaters bleibt — natürlich auch während seines irdischen Lebens, vgl. 8, 35.

Die Worte 5, 19 u. 37; 8, 28; 12, 49 verbinden die Gedanken, daß Jesus Gott sieht und hört, mit den anderen, daß er nichts von sich selbst aus thut, sondern daß sein Thun in Gott begründet ist. Weil Jesus thut, was ihm der Vater zeigt, und redet, was ihm der Vater sagt, so stammt sein Thun nicht aus ihm, sondern aus Gott. Die zweite Reihe von Aussagen erläutert also die erste und zeigt, wie die Begründung des Thuns Jesu in Gott vorgestellt ist. Sie ist nicht naturhaft gedacht, sondern vollzieht sich durch ein Thun, Reden und Gebieten Gottes, ein Sehen, Hören und Gehorchen Jesu. Dieses Verhältnis zu Gott ist ihm, als dem Sohne, eigentümlich. Der Gedanke wird nach zwei Seiten gewendet: weil er so handelt, ist

er der Sohn und: weil er der Sohn ist, so handelt er in dieser Weise. Als der Sohn ist er Gott gehorsam und als der, der Gott gehorcht, ist er der Sohn. In seiner vollständigen Abhängigkeit von Gott besteht seine Gottessohnschaft. Diese Abhängigkeit besteht darin, daß Gott ihm sein Werk zeigt und sein Wort sagt, und daß Jesus thut, was er sieht, und sagt, was er hört. Die Abhängigkeit von Gott ist die Form der Gottessohnschaft Jesu. Die Gottessohnschaft Jesu und sein Gehorsam gegen Gott stehen in Wechselwirkung. Weil aber Gott dabei der Anhebende, Begründende, Übergeordnete bleibt, so wird der Kern der johanneischen Christologie verkannt, wenn man diesen Zusammenhang so deutet, als mache nach dem Evangelium Jesus sich selbst durch seinen Gehorsam zum Sohne. Das Urteil, daß er als der Sohn den Willen Gottes thut, steht über dem anderen, daß er als der, der den Willen Gottes thut, der Sohn ist, so gut Gott über Jesus steht. Die That Jesu, die Gottes Willen vollstreckt, stammt eben nicht aus ihm, sondern er thut sie, weil Gott sie ihm zeigt und giebt. Das ist die Art, wie Gott ihn zu seinem Sohne macht, daß er ihm sein Werk und sein Wort giebt. Aber eben deswegen ist die Art, wie Jesus Sohn *ist*, das Thun des ihm von Gott gegebenen Werkes. In Gottes Gabe ist Jesu That und in Jesu That Gottes Gabe begründet. Das Verhältnis ist als dauernde, das ganze Thun und Leben Jesu begründende, gestaltende Wechselwirkung zwischen ihm und Gott gedacht.

Dies wird am klarsten durch das Wort 4, 34 ausgedrückt: Meine Speise ist, daß ich thue den Willen dessen, der mich sandte, und sein Werk vollende. Die Speise kommt hier nicht als das in Betracht, „was Befriedigung und Genüge giebt," wie Weiß erklärt, sondern als das, was das Leben erhält, nicht als Genußmittel, sondern als Lebensmittel. Durch das Thun des Willens Gottes bildet Jesus sich selbst, macht er sich zu dem, was er ist. Gott ist der ihn Speisende, sein Leben Unterhaltende, indem er ihm sein Werk und Wort giebt; das Hinnehmen dieser Speise durch Jesus begründet das Thun seines Werkes. Durch dasselbe bildet er sich selbst, seine Person. Durch dieses Bild wird das Thun des Willens Gottes als die Bedingung bezeichnet, unter der Jesus sich als das, was er ist, auch erhält: er *ist* der Sohn, aber er ist es nur in *der* Form, daß er Gottes Willen

thut: wie die Speise das vorhandene Leben unterhält. Aus derselben Anschauung erklärt sich das Wort 6, 57: Ich lebe wegen des Vaters: die Lebendigkeit Jesu ist in der Lebendigkeit Gottes begründet. Gott ist der das Leben Jesu ständig Unterhaltende, Begründende, Erzeugende. Dadurch, daß er alle seine einzelnen Thaten so ausschließlich hervorbringt, daß der Sohn durch sich selbst gar nichts thun kann, bringt er seine ganze Existenz, sein Leben hervor; dadurch, daß er die Thaten Jesu hervorbringt, speist er ihn, d. h. erhält er ihn selbständig als das, was er ist, d. h. als seinen Sohn: durch die That wird die Person.

In einen eigenartigen Ausdruck wird diese völlige Abhängigkeit Jesu von Gott gefaßt, 2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23. 27; 13, 1; 17, 1. That und Erlebnis Jesu ist davon abhängig, ob seine „Stunde" gekommen ist oder nicht. Man hat behauptet, daß dieser Ausdruck bei Johannes immer die Todesstunde bezeichne. Diese Erklärung läßt sich an den meisten Stellen nur mit Eintragungen durchführen. Johannes wendet den Begriff nicht nur auf Jesus an. Am durchsichtigsten ist der Sinn der Wendung 16, 21: Wenn ein Weib gebiert, so hat sie Trauer, weil ihre Stunde gekommen ist. Das Wort bezeichnet hier das Ereignis als vom Wollen des Menschen unabhängig, nach einer objektiven Regel ihn treffend. Die Zeit ist fixiert, und zwar durch göttliche Bestimmung. Indem aber nicht gesagt wird: die Stunde der Geburt, sondern ihre Stunde, wird ausgedrückt, daß das in dieser Weise durch göttliche Bestimmung fixierte Ereignis der Bestimmung des Weibes entspricht: das Erlebnis gehört wesentlich zu dem ihr von Gott bestimmten Geschicke, in die ihr von Gott gegebene Aufgabe. Einen ganz analogen Sinn hat das Wort in seiner Anwendung auf Jesus: es bezeichnet That und Erlebnis Jesu als Glieder des ihm von Gott gegebenen Berufes, und das Eintreten beider als allein vom Willen Gottes abhängig. In einigen Erzählungen zeigt der Evangelist diese völlige Abhängigkeit des Lebenslaufs Jesu allein vom Willen und Thun Gottes.

Das Gespräch mit der Mutter Jesu 2, 3 f. hat die Bedeutung, dies hervorzuheben. Nicht das Bedürfnis für sich giebt für Jesus das Motiv zum Handeln ab, auch nicht die in demselben begründete Bitte, selbst dann nicht, wenn sie von seiner Mutter ausgeht. Auch vom Willen Jesu hängt die That nicht

ab, er thut sie nicht „von sich selbst aus“, sondern sie hängt allein vom Willen Gottes ab. Sofort nach diesem Gespräch wird die Erfüllung der Bitte erzählt. Es tritt kein neues Moment ein, welches die That äußerlich motiviert. V. 4 und 5 könnten fehlen. Sie haben aber nicht den Zweck, die Stellung Jesu zu seiner Mutter darzustellen, sondern nur den, zu zeigen, daß die That Jesu überhaupt nicht durch äußere Bedingungen hervorgerufen wird, sondern allein vom Willen Gottes abhängt. Noch stärker wird diese Abhängigkeit Jesu vom Willen Gottes in der Erzählung 7, 1—10 hervorgehoben. Die Aufforderung seiner Brüder, zum Feste zu ziehen, beantwortet Jesus mit den Worten: Meine Zeit ist noch nicht da (V. 6). Ich gehe nicht hinauf zu diesem Fest, denn meine Zeit ist noch nicht erfüllt.[1]) καιρός hat denselben Sinn wie in den andern Worten ὥρα. Auch dies Wort bedeutet nicht: meine Todesstunde ist noch nicht gekommen, sondern der von Gott bestimmte Zeitpunkt ist noch nicht gekommen. Man trifft die Meinung des Evangelisten nicht, wenn man die Ablehnung Jesu nicht ernst nimmt, sondern meint, daß er durch eine unbestimmte Antwort seinen wahren Entschluß verschweige. Auch ist es völlig verfehlt, nach Gründen zu suchen, weswegen Jesus nicht sofort, sondern erst später ging. Alles, was man dafür angeführt hat, erklärt die Erzählung nicht. Absichtlich nennt der Evangelist keinen Grund, um deswillen Jesus später doch hinaufzog, denn die Bemerkung, daß er nicht öffentlich, sondern heimlich hinaufzog, kann nicht als Andeutung dieses Grundes aufgefaßt werden. Denn Jesus hat vorher eben nicht nur verneint, daß er „behufs öffentlicher messianischer Selbstdarstellung“ hinaufziehen wolle. Die Situation hat sich äußerlich in keiner Beziehung geändert. Auch in Jerusalem ändert sich nichts dadurch, daß Jesus erst später eintritt, jedenfalls wird dies nicht als das Motiv der Verzögerung angegeben. Am wenigsten giebt man die Meinung des Evangelisten mit der Definition wieder, daß Jesus inzwischen seinen Entschluß geändert habe. Vielmehr soll auch diese Erzählung nur zeigen, wie Jesu That vom Willen Gottes abhängt. Gerade indem kein äußeres Motiv für sein späteres Hinaufziehen angegeben wird, soll gezeigt werden, daß eben äußere Situationen überhaupt die That Jesu nicht

[1]) Es ist οὐκ zu lesen, οὔπω ist Korrektur nach dem Folgenden.

bestimmen, sondern nur der Wille Gottes. Wann die „Stunde" Jesu ist, das ist nicht empirisch erkennbar. Der Evangelist giebt auch den Zweck Gottes bei dieser Verzögerung nicht an. Auch der Schein, daß Jesu That durch äußere Zweckmäßigkeit bestimmt sei, wird vermieden. Nicht aus der Zweckmäßigkeit schließt er auf Gottes Willen, sondern der Glaube, daß hier Gottes Wille regiert, schlägt alle Fragen nach der Zweckmäßigkeit nieder. Darum findet er auch gar keinen Anstoß darin, daß Jesus zuerst verneint, was er später doch thut. Vielmehr will er gerade darauf aufmerksam machen. Ein Widerspruch in Wort und That Jesu würde für ihn nur dann vorliegen, wenn er für seine Weigerung einen andern Grund angäbe als den, daß seine Zeit noch nicht gekommen ist, und wenn seine That ein anderes Motiv hätte, als eben den, daß seine Stunde gekommen war. Aber die Erzählung zeigt allerdings, wie ernsthaft der Evangelist sich die Abhängigkeit Jesu von Gott, die völlige Begründung seines gesamten Thuns in Gott, vorstellt. Er bemerkt auch gar nicht ausdrücklich, daß der Aufbruch Jesu in einer ihm zu teil gewordenen Weisung Gottes begründet ist. Er deutet dies nur dadurch an, daß er von gar keinem Motiv erzählt. Daß nach der Art, wie Jesus vorher seine Weigerung begründet hat, dies nur daran liegen kann, daß inzwischen Gottes Weisung eintrat, dies Urteil schließt das Vertrauen des Evangelisten auf Jesu Wort und den Glauben an die faktische Begründung seiner That in Gott in sich. Ebenso ist die Verzögerung des Aufbruchs Jesu beim Tode des Lazarus gemeint. Die Not an sich und die Bitte sind noch nicht das zureichende Motiv für die Hülfe. Der spätere Aufbruch Jesu wird auch hier in keiner Weise äußerlich motiviert: ein äußerer Grund, daß er gerade nach zwei Tagen aufbricht, wird absichtlich nicht angegeben. Gerade hierdurch wird deutlich, daß nur der Wille Gottes die That Jesu regiert.

Wie die Thaten, so hängt auch der Gang des äußeren Lebenslaufs Jesu allein vom Willen Gottes ab. Es mag jedermann gewillt und alles bereit sein, Jesum zu ergreifen — nicht das Zusammentreffen der äußeren Bedingungen, sondern der Wille Gottes entscheidet über sein Geschick. Der Evangelist giebt mit deutlicher Absicht keinen äußeren Grund an, warum der Plan nicht zur Ausführung kommt: niemand kann ihm etwas anhaben, wenn seine Stunde nicht gekommen ist, 7, 30; 8, 20.

Ebensowenig veranlaßt irgend ein äußeres Anzeichen, sondern allein die innere Überzeugung Jesu das Urteil, daß die Stunde gekommen ist, 13, 1; 17, 1. Diese Lenkung des äußeren Lebens Jesu gehört ebenso zu dem, was ihm als dem Sohne eigen ist, wie die Gestaltung seines inneren Lebens. Diese völlige Gestaltung seines Lebens durch Gott ist etwas Jesus allein Eigentümliches; von seinen Brüdern gilt sie nicht: ihre Zeit ist immer da, 7, 6. Wie des Sohnes Willen und That allein der Vater bestimmt, so bestimmt auch sein Geschick allein der Vater. Als der Sohn hängt Jesus allein von Gott ab; aber von Gott hängt er vollständig ab. Der Gedanke des unbedingten Schutzes vor Not und Gefahr, der dem Sohne gebührt, wie er sich in den Aufforderungen der Versuchungsgeschichte ausspricht, ist aufgenommen durch den Gedanken, daß Gott es ist, der alles, was den Sohn trifft, bestimmt.

Aus der Erkenntnis, daß Gott Wort und Werk Jesu wirkt, folgt, daß Gott in Jesu und Jesus in Gott ist. 10, 38: „Wenn ich (die Werke meines Vaters) thue, so glaubet, wenn ihr auch mir nicht glaubt, doch den Werken, damit ihr zur Erkenntnis kommt und erkennt, daß in mir der Vater ist und ich in dem Vater.“ Der gleiche Schluß liegt 14, 10 vor: „Glaubst du nicht, daß ich im Vater und der Vater in mir ist? Die Worte, welche ich zu euch rede, die rede ich nicht von mir selbst. Der Vater aber, der in mir bleibt, thut seine Werke.“ Das Charakteristische an diesen Worten ist dies, daß nicht etwa nur Jesus oder der Evangelist an die Thaten Jesu diese Folgerung als eine Erweiterung dessen anfügt, was sonst von Jesus gesagt ist, sondern, daß er von den Jüngern und den Gegnern diesen Schluß fordert: darin spricht sich aus, wie notwendig dem Evangelisten diese Folgerung ist. Sie ist mit dem Urteil, daß Jesus nicht aus sich selbst, sondern aus Gott handelt, unmittelbar als darin eingeschlossen gegeben. In beiden Stellen wird direkt als der Zweck der Werke Jesu angegeben, daß sie die Erkenntnis erwecken sollen, daß Gott in Jesus und Jesus in Gott ist. Da Jesus die Worte, die er redet, nicht aus sich selbst redet, so ist der Vater in ihm. Die Versicherung: Ich bin im Vater und der Vater in mir, wird einfach durch die Berufung darauf, daß Jesu Worte nicht aus ihm selber stammen, begründet. Sie stammen, fährt der Gedankengang fort, nicht aus Jesus, sondern

aus dem Vater. Hieran wird nun nicht etwa als weitere Folgerung angeschlossen, daß der Vater in Jesus ist. Dies liegt vielmehr so selbstverständlich bereits darin, daß Gott es ist, der die Werke Jesu thut, daß es einfach in den zweiten Satz aufgenommen wird: Der Vater, der in mir bleibt, thut seine Werke.[1]) Die Fortführung des Gedankens V. 11 zerlegt diesen Gedanken in einen Schluß: Glaubt mir, daß ich im Vater bin und der Vater in mir; wenn aber nicht, so glaubt doch um der Werke selbst willen. Zunächst fordert Jesus Glauben auf seine einfache Versicherung hin. Wollen sie dieser nicht glauben, so sind die Werke jedenfalls ein unwiderleglicher Beweis, vgl. 17, 21. 23. Darin, daß Jesu Werk durch Gott gewirkt ist, liegt, daß Gott Jesus innewohnt, ihn zu seinem Orte gemacht hat. Umgekehrt ist Gott der Ort Jesu, Jesus ist in Gott. Die Vorstellung ist ganz realistisch. Gott ist der Jesum Umfangende und in sich Schließende. Der Ausdruck bezeichnet die Nähe Jesu bei Gott noch stärker als der andere, daß Jesus im Schoße Gottes ist: er ist in Gott selbst, wie Gott ihm innewohnt. 14, 10 wird mit diesen Worten erläutert, daß, wer Jesum gesehen hat, den Vater gesehen hat. Weil Gott ihm innewohnt und alle seine Thaten und Worte begründet, so daß Jesu That Gottes That, Jesu Wort Gottes Wort, Jesu Wille Gottes Wille ist, und weil er, indem er alle seine Akte hervorbringt, ihn selbst, seine Person, hervorruft, so ist Jesus die Offenbarung Gottes. In ihm ist Gott sichtbar geworden. Und zwar wohnt Gott ihm ganz inne. Dies ist ganz gleichbedeutend mit dem bereits erläuterten Wort, daß Jesus den Geist ohne Maß hat. Den gleichen Gedanken drücken die Worte aus: Alles, was der Vater hat, ist mein, 16, 15. Das Wort überschreitet in diesem Zusammenhange den unmittelbaren Sinn, den es durch Anwendung des Christusgedankens auf Jesus erhält. Als einfacher Ausdruck des Christusbewußtseins sagt das Wort, daß die Welt, weil sie Gott gehört, auch Jesus gehört. Hier richtet sich der Blick auf den äußeren Umfang des Besitzes Jesu: in diesem

[1]) Wenn im ersten Gliede nur von den Worten, im zweiten nur von den Werken die Rede ist, so hat das selbstverständlich nicht den Sinn, die Werke im Unterschiede von den Worten in besonderer Weise von Gott abzuleiten. Vielmehr ist wahrscheinlich hier Werke der umfassendere auch die Worte in sich schließende Begriff.

Sinne gehört alles, was Gott gehört, ihm. 16, 15 ist indessen nicht von der Welt die Rede, sondern von dem, was Gott als inneren Besitz an Kraft und Geist in sich trägt. Auch dies nennt Jesus sein eigen. Überschritten ist hiermit, wie überhaupt in der johanneischen Christologie, der messianische Gedanke insofern, als hiermit der innere Grund angegeben wird, um deswillen Jesus den messianischen Gedanken auf sich anwenden darf und kann. Die Welt gehört ihm deswegen, so wahr sie Gott gehört, weil Gottes eigener innerer Besitz, eben das, wodurch er Gott und Herr der Welt ist, ihm gehört und sein inneres Eigentum bildet. Das Wort erläutert nur, was es zu bedeuten hat, daß Gott Jesus innewohnt, oder, daß er ihm den Geist ohne Maß gegeben hat.

Man darf auch aus dem Kontext keine Beschränkung nehmen, etwa die: daß es sich um „den gesamten Wahrheitsbesitz" des Vaters handle (Weiß). Dies erlaubt der allgemeine und weite Ausdruck nicht. Andere Worte aber überbieten diesen Gedanken ausdrücklich. Die Macht über alles Fleisch gehört Jesus, 17, 2, die Herrlichkeit gehört Jesus, V. 22 und 24: Gott hat sich selbst, den gesamten Inhalt seines eigenen Wesens, Jesus mitgeteilt, indem er ihm innewohnt.

Diese Erkenntnis vollendet sich in dem Urteil: Ich und der Vater sind eins, 10, 30. Dieses Wort empfängt seine Erläuterung eben durch die dargestellte Gedankenreihe, in der es zum Abschluß kommt. Weil niemand Gott sein Eigentum entreißen kann, so kann auch niemand Jesus dieses Eigentum nehmen: sie sind in Jesu Macht sicher, weil sie in Gottes Macht sicher sind, denn Jesus und Gott sind eins. Das Wort begründet an dieser Stelle also den Gedanken, daß Gottes Macht Jesus gehört. Aber es ist allgemeiner: nicht nur Gottes Macht, sondern Gottes Herrlichkeit, Gottes Geist, Gottes gesamter innerer Besitz, dies alles gehört Jesus. Gottes Wort, Wille und That ist Jesu Wort, Wille und That. Jesu Macht hat nur an Gottes Macht, seine Herrlichkeit nur an Gottes Herrlichkeit, sein Besitz nur an Gottes Besitz seine Grenze. So weit das eine reicht, so weit reicht eben deswegen auch das andere: darum sind beide eins. Damit ist ausgesprochen, daß Jesus zu Gott gehört, er ist Gott. 20, 28 ist diese Erkenntnis natürlich nicht als ein gelegentlich aufblitzender

Gedanke gemeint, sondern es ist das Ziel, zu dem das Evangelium hinstrebt. Dies Bekenntnis soll zum Schluß ausgesprochen werden.

Die Übertragung des Prädikates der Gottheit auf Jesus wird auch 10, 33—38 begründet. Die Juden warfen Jesus auf Grund des Wortes: Ich und der Vater sind eins, Lästerung vor, weil er, der doch Mensch ist, sich selbst zu Gott macht. Offenbar folgern sie nach der Meinung des Evangelisten hieraus mit Recht, daß er sich dadurch Gottheit beilegt. Dies zeigt sich auch darin, daß Jesus in seiner Antwort keineswegs den Vorwurf zurückweist. Vielmehr soll die Antwort sein Recht zeigen, sich das Prädikat der Gottheit zuzuschreiben. Die ganze Ausführung zeigt, wie eng für den Evangelisten die verschiedenen christologischen Begriffe miteinander zusammenhängen. Weil Jesus sagt: ich und der Vater sind eins, so macht er sich selbst zu Gott: legt er sich Einheit mit Gott bei, so legt er sich Gottheit bei. Die Antwort Jesu bezieht den Vorwurf der Lästerung auf die Selbstbezeichnung Jesu als Sohn Gottes. Natürlich soll das nicht bedeuten, daß er sich ja nicht: Gott, sondern nur: Gottes Sohn genannt habe,[1]) sondern es zeigt nur, daß nach der Absicht des Evangelisten Jesus mit dem Worte: Ich und der Vater sind eins — eben nichts anderes als sein Sohnesbewußtsein ausgesprochen hat: er hat mit jenem Worte nichts anderes gesagt, als was er auch mit der Annahme des Titels: Sohn Gottes sagt.[2]) Wer sich den Sohn Gottes nennt, der darf auch sagen: Ich und der Vater sind eins. Und mit demselben Worte hat er sich auch Gottheit beigelegt. V. 37 u. 38 fordert Jesus um seiner Werke willen Glauben für das, was er von sich sagte. Was sie aber aus den Werken erkennen sollen, ist dies, daß der Vater in ihm und er im Vater ist. Also auch dies hat denselben Sinn wie das Bekenntnis, daß er und der Vater eins sind.

Der entscheidende Beweis für seinen Anspruch sind also seine Werke. Die Ausführung V. 34—36 beweist nicht, daß er ein

---

[1]) Gegen Harnack, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892, S. 196: „Gebührt in diesem Sinne auch Jesu die Bezeichnung „Gott", so hat er doch selbst für sich die Bezeichnung υἱὸς τοῦ θεοῦ, nicht θεός für sich in Anspruch genommen."

[2]) Vgl. Weiß z. d. St.

Recht hat, sich den Titel der Gottheit beizulegen, sondern weist nur den Vorwurf zurück, daß sein Wort schon deswegen eine Lästerung sei, weil er als Mensch sich zu Gott mache. Daraus, daß er Mensch ist, folgt nicht, daß er lästert, wenn er sich Gottheit beilegt. Hierfür wird zunächst ein Schriftbeweis beigebracht. Natürlich ist dieser ernsthaft gemeint, wie noch ausdrücklich durch den Zwischensatz: καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή versichert wird. Was die Schrift sagt, ist Wahrheit. Nun aber giebt es solche, die die Schrift selbst θεοί nennt, nämlich diejenigen πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο. Dieser Satz kann nicht bloß bedeuten: die in jenem Gotteswort Angeredeten.[1]) Dann wäre der Satz bedeutungslos. Dieser Relativsatz entspricht vielmehr deutlich dem Relativsatz in V. 36: ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον. So gut nun dieser den Grund dafür angiebt, daß Jesus das Recht hat, sich Sohn Gottes zu nennen, so gut giebt der erste Relativsatz den Grund dafür an, daß Gott jene im Psalm Angeredeten Götter nannte. Diejenigen, zu denen das Wort Gottes kam, die nennt er Götter. V. 34 u. 35 zeigt zunächst, daß Gott selbst Menschen Götter nannte, daß es also nicht eine Gotteslästerung zu sein braucht, wenn Jesus sich das Prädikat der Gottheit beilegt. Es ist natürlich nicht gleichgültig, daß der Beweis die Form eines Schriftbeweises annimmt. In der Schrift ist Gott der Redende. Gott hat das Recht und die Macht, Menschen Gottheit beizulegen. Wem Gott Gottheit beilegt, nur der darf sie sich selbst beilegen. Der Beweis sagt also: ein Mensch, dem durch Gottes Wille, Wort und Gabe Gottheit beigelegt wird, der lästert nicht, wenn er sie sich beilegt. Durch Gottes Gabe giebt es für Menschen Gottheit, wie jenes Schriftwort beweist. Und zwar legt Gott denen das Prädikat der Gottheit bei, zu denen das Wort Gottes kam. Dies giebt ihm das Recht, sie Götter zu nennen. Hierdurch haben sie Teil empfangen an göttlichem Wesen. Durch sein Wort teilt Gott sich selbst, sein Wesen mit. Darum nennt er sie Götter. Durch sein Wort kann Gott Menschen Gottheit geben.

Der Schluß steigt nun aufwärts. Denn der Relativsatz: „welchen der Vater heiligte und in die Welt sandte," bedeutet

[1]) So Weiß, Holtzmann u. a.

natürlich dem Satz gegenüber: „zu welchen das Wort Gottes kommt“ eine Steigerung. Der Schlußsatz hat demnach den Sinn: der hat um so viel mehr recht, sich Gott zu nennen, was er eben schon damit thut, daß er sich den Sohn Gottes nennt. Es ist also deutlich, daß das Prädikat der Gottheit Jesus in besonderem Sinne beigelegt werden soll. Der Schriftbeweis zeigt, daß Gott Gottheit geben kann und giebt durch sein Wort. Der zweite Satz zeigt, mit welchem Rechte Jesus sie sich gerade in besonderem Sinne beilegen kann. „Der Vater heiligte ihn und sandte ihn in die Welt.“ Die Stelle ist nicht ausreichend damit erklärt, daß man sagt, der Ton liege auf: ὁ πατήρ, so daß der Sinn etwa der wäre: Gott, der ihm gegenüber Vater ist, so daß dies also eine Umschreibung des Sohnesnamens wäre. So etwa erklärt Weiß: „Sofern der vom Vater Gesandte eben der Sohn ist.“ Aber der Satz soll doch gerade den Grund dafür angeben, daß Jesus sich Sohn Gottes nennt. Diesen geben die Prädikate an. Der Vater heiligte ihn. Daher ist er ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, vgl. 6, 69. Heilig ist der, der in Gottes Nähe steht, in seiner Sphäre und unter seinem Schutze. Der Begriff schließt indessen nicht nur den Gedanken in sich, daß er Gott gehört, sondern den, daß ihn Gott gebraucht, ihn zu seinem Organ macht. Das zweite Prädikat ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον bezeichnet nicht einen zeitlich vom ersten geschiedenen Akt, so daß die Heiligung Jesu als vorangehend gedacht würde. Wie das Kommen Jesu im Evangelium sein gesamtes Auftreten umfaßt, so bezeichnet die Sendung die Begründung desselben durch Gott. Weiß bezieht die Heiligung auf die Taufe Jesu und die Sendung auf das darauf folgende öffentliche Auftreten. Allein die Sendung in die Welt umfaßt bei Johannes die gesamte irdische Existenz Jesu, sein gesamter Lebenslauf und damit seine ganze Person in allen ihren Thaten und Worten entstammt dem Wirken Gottes: er kommt von Gott her in die Welt. Dementsprechend darf man auch ἁγιάζειν nicht auf die Taufe beschränken. Richtig ist indessen an dieser Deutung die Beziehung auf die Ausrüstung mit dem Geiste. Dieselbe ist schon durch den Ausdruck ἁγιάζειν nahe gelegt. Auch diese beschränkt sich, wie schon gezeigt ist und sich später noch genauer ergeben wird, nicht auf die Taufe, sondern sie umfaßt ebenfalls das gesamte Leben Jesu: er selbst, seine σάρξ, er in seiner menschlichen Art

stammt aus dem Geiste. Der Ausdruck entspricht also dem Umfange nach durchaus dem Prädikat ἀπέστειλεν. Nur bezeichnet er das Verhältnis, in welches Jesus zu Gott gesetzt wird, während der zweite sein Verhältnis zur Welt ausdrückt. Durch die in diese Worte gefaßte Begabung und Stellung steht Jesus über denen, zu denen das Wort Gottes kam. Es ist oft darauf aufmerksam gemacht worden, daß die beiden auf Jesus bezogenen Prädikate dieselben sind, die für die Ausrüstung der Propheten gebraucht werden.

Für das Verständnis dieser Stelle genügt es, festzustellen, daß Jesus durch diese Worte als der Bote Gottes bezeichnet wird, d. h. als der, mit dem das Wort Gottes in die Welt kommt, denn der Prophet ist der, der das Wort Gottes bringt. In besonders einzigartiger Weise kommt mit Jesus das Wort Gottes in die Welt. Daraus, daß dies der im zweiten Relativsatz ausgedrückte Gedanke ist, erklärt es sich, daß der Vorzug derer, die θεοί genannt werden, in die Worte gefaßt wird: zu ihnen kam das Wort Gottes. Es ist nun verständlich, inwiefern der zweite Relativsatz gerade diesem Gedanken gegenüber eine Steigerung bedeutet. Die Würde der einen besteht darin, daß das Wort Gottes zu ihnen kommt, die Würde des andern darin, daß es durch und mit ihm kommt. Den einen bleibt das Wort Gottes etwas Äußerliches: es kommt als ein neues, zweites zu ihnen hinzu. Jesus dagegen erhält es dadurch, daß Gott ihn durch den Geist bildet und sein Auftreten begründet und gestaltet. Er wird nicht dadurch zum Besitzer des Wortes gemacht, daß es als ein zweites zu ihm hinzukommt, sondern durch die Art, wie Gott ihn selber durch den Geist bildet. Lautet nun die Folgerung aus dem Schriftwort: durch Gottes Wort kommt Gottes Art zum Menschen, durch sein Wort teilt er sein Wesen, d. h. Gottheit mit, so gilt dies von Jesus in so viel höherem Maße, als nicht nur zu ihm das Wort Gottes kam, sondern durch ihn das Wort Gottes in die Welt kam. In demselben Verhältnis, in dem er zum Worte Gottes steht, steht er zum Wesen Gottes: er ist mit Gott eins, ist Gott.

Die Darstellung hat bereits gezeigt, daß die vollständige Abhängigkeit Jesu, seine gänzliche Unterordnung unter Gott, nicht einen Gegensatz zu seiner Einheit mit Gott bedeutet, sondern daß beides kausal miteinander verbunden, ja identisch ist. Alle Worte,

in denen Jesus ausspricht, daß er nicht aus sich selbst rede und handle, sondern Wort und Werk von Gott empfange, sollen eben die Bedeutung seines Auftretens ausdrücken. Eben deswegen ist sein Wort und Werk Gottes Werk. Durch seinen Gehorsam gegen Gott, vermöge dessen Gottes Wille sein Wille ist, sein Werk Gottes Wirkung, sein Wort Gottes Gabe ist, macht er sich selbst zum Organ Gottes, zum Ort Gottes, und ist eins mit Gott. Oder vielmehr: nicht er selbst macht sich zu Gottes Organ, sondern indem er Gott gegenüber keinen eigenen Willen hat, macht Gott ihn zu seinem Organ; er „heiligt" ihn und macht sich mit ihm eins, macht sich zu seinem Ort. Jesus ist Gott gegenüber der Wartende, Empfangende, Gott ist der Gebende. Die Überordnung Gottes über Jesus besteht nicht darin, daß Gott etwas für sich behält, vielmehr teilt er sich Jesus ganz mit und macht ihn zum König der ganzen Welt, sondern Gottes Überordnung besteht darin, daß er der Anhebende, Gebende, Begründende, Jesus der Gehorchende, Empfangende, Ausführende ist. Nicht Jesus zieht durch seine Frömmigkeit das Geben Gottes auf sich herab, sondern in Gottes Gabe ist schon der anhebende Gehorsam Jesu begründet.

Dies ist schon damit ausgesprochen, daß Jesus seinen Gehorsam gegen Gott darauf zurückführt, daß er der Sohn ist. Deshalb ist das Wort 14, 28: der Vater ist größer als ich, nicht ein Widerspruch oder eine Schwierigkeit in dieser Christologie, sondern es ist die dieselbe tragende Voraussetzung. Die Wechselwirkung zwischen Gott und Jesus verläuft so, daß Gott, indem Jesus sich ihm unterordnet, Jesum neben sich stellt, oder vielmehr, da Johannes absichtlich den Ausdruck der Nebenordnung vermeidet, ihn in sich aufnimmt. Es ist deswegen ein seltsames Mißverständnis der johanneischen Christologie, wenn man auf das Beten Jesu aufmerksam macht als auf einen Zug, durch den seine Einheit mit Gott irgendwie eingeschränkt würde: durch die völlige, stetige Receptivität Jesu Gott gegenüber ist ja seine Einheit mit Gott gerade bedingt. Deutlich spricht Johannes dies in dem Gebet am Grabe des Lazarus 11, 41 f. aus. Es ist eine Entstellung des Gedankens, wenn man von einem „Scheingebet" redet. Das Gebet beginnt mit wohlerwogener Absicht mit dem Danke: Jesus ist der Erhörung gewiß, er weiß bereits, daß er erhört werden wird, daß er erhört ist, daß Gott ihn allezeit hört. Hiermit

wird ausgesprochen, daß alles Thun Jesu, eben weil es ihm von Gott gegeben wird, durch sein Gebet vermittelt ist. Der Satz: du hörst mich allezeit, ist die notwendige Ergänzung des anderen, daß Jesu gesamtes Wirken Gott entspringt, ja, daß er nichts thun kann ohne den Vater. Wie Jesus den Vater allezeit hört, so hört der Vater allezeit Jesum. Es wird durch dieses Wort nur ausdrücklich ausgesprochen, daß Jesus sich in diesem Verhältnis zu Gott nicht passiv, sondern receptiv verhält. Die Abhängigkeit Jesu von Gott erscheint nach außen als ein Thun des Willens Gottes, nach innen als ein ständiges auf Gott gerichtetes Begehren, ein Bitten. Die Bewirkung des Werkes ist demgemäß ein beständiges Erhören Gottes. Weil Jesus Gottes Willen thut, thut Gott den Willen Jesu. Deswegen spricht er ausdrücklich aus, daß ihn diese ständige Gewißheit der Erhörung seines Bittens begleitet. Nicht etwa, weil ihm dies erst jetzt und nur in diesem Augenblick gewiß ist, spricht er es aus, sondern um vor dem Volk zu bekennen, daß Gott es ist, der diese That thut, damit dem Volk die That zum Glaubensmotiv wird, damit es in Jesu That Gottes That und in seinem Auftreten Gottes Sendung erkenne. Holtzmann bemerkt zu der Stelle, „die Ableitung des unhistorischen Zuges aus der Idee des Logos, dessen Gebete selbstverständlich erhört werden," sei sicher. Allein dieser Zug ergiebt sich direkt aus dem Sohnesgedanken. Weil er der Sohn ist, so ist Jesus gewiß, daß Gott sein Wort wahr machen wird. Anders stellen sich aber auch die Synoptiker das Wirken Jesu nicht vor. Jesu Werk ist eben deswegen machtvoll, weil es durch Gott gewirkt wird, und wenn Jesus bei den Synoptikern nicht nur selbst mit unbedingter Zuversicht redet, sondern auch vom Volke unbedingtes Vertrauen auf die Macht seines Wortes fordert, so setzt dies natürlich voraus, daß er auch nach den Synoptikern gewiß ist, daß Gott ihn „allezeit hört".

Wenn in Jesu Wirken Gottes Wirken in die Welt hineintritt, so wird damit Jesus nicht auf die Stufe eines „Durchgangspunktes" für die göttliche Thätigkeit herabgedrückt. Die völlige Receptivität Gott gegenüber zerdrückt die Persönlichkeit Jesu nicht. Die von Gott in ihm geweckte That hat die Bedeutung eines eigenen Willensaktes Jesu und sein Werk ist nicht etwa nur „empirisch" betrachtet sein eigenes Werk, während es unter „religiöser Betrachtungsweise" als Gottes Werk erscheint.

Diese Deutung der johanneischen Christologie erweist sich auch noch an einer später zu erörternden Reihe von Aussagen gemessen als grundlos. Jesus stellt sein eigenes Werk neben Gottes Werk als dessen Vollendung. Sein Wirken setzt das göttliche Wirken fort und bringt es ans Ziel. Dies drückt der Terminus τελειόω aus: er macht das vom Vater begonnene Werk fertig, 4, 34; 5, 36; 17, 4. Die Regel, daß der Mensch sich nichts nehmen kann, was ihm nicht aus dem Himmel gegeben ist, 3, 27, wird besonders auf den Erfolg des Wirkens Jesu angewandt. Wer zu Jesus kommt, den hat Gott ihm gegeben, 6, 37: alles, was mir der Vater giebt, wird zu mir kommen, vgl. V. 39. Was er hat, hält er deswegen fest, weil Gott es ihm gegeben hat, 10, 29. Vgl. ferner 17, 2. 6. 7. 9. 12. 24; 18, 9: Seine Jünger gab Gott ihm. Der Gedanke wird nicht nur auf die Menschen angewandt: Niemand kann zu ihm kommen, wenn es ihm nicht vom Vater her gegeben ist, 6, 65, oder, wenn ihn der Vater nicht zieht, V. 44, sondern auch auf Jesus. Auch Jesus kann sich nichts nehmen, was Gott ihm nicht giebt: er ist Gott gegenüber nicht nur in Bezug auf Wort, Kraft und Werk rein receptiv, sondern auch in Bezug auf seinen Erfolg ist er der Empfangende. Und nicht nur den Erfolg seines Wirkens grenzt Gott ab, sondern auch die Menschen, an denen Jesus überhaupt wirken soll, führt Gott ihm zu. Jesus geht nicht aus, um zu suchen, sondern er läßt die Menschen zu sich kommen. Seine Güte äußert sich nicht im Aufsuchen derer, die seiner bedürfen, sondern darin, daß er die, die zu ihm kommen, nicht hinausstößt, 6, 37. Wie sich hierin sein Gehorsam gegen Gott äußert, so liegt eben in der abwartenden, nur hinnehmenden Haltung Jesu den Menschen gegenüber der Glaubensakt. Dieses Zusammenwirken Gottes und Jesu zeigt wieder, wie völlig für Jesus seine Unterordnung unter Gott mit seiner Stellung neben Gott verbunden ist. Einerseits vermag er nur dort zu wirken, wo Gottes Wirken ihm vorgearbeitet hat, andererseits setzt sich Gottes Wirken in seinem Wirken fort und erreicht erst durch Jesu That sein Ziel. Das Verhältnis wird 4, 36 durch das Bild vom Säemann und Schnitter erläutert. Jesu Werk vergleicht sich der Arbeit des Schnitters, der den Ertrag der Mühe des Säemanns einsammelt. Zugleich mit dem Erntenden erlebt der Säende Ertrag und Freude seiner Arbeit. Mit der Arbeit

teilt Gott auch seine Freude mit Jesus: die völlige Einheit beider zeigt sich darin, daß jeder sich am Werke des andern freut. Dieser Gesichtspunkt beherrscht die Darstellung der Wirksamkeit Jesu im Evangelium. Nicht ein Wort oder eine That Jesu veranlaßt den Beginn seiner Thätigkeit oder macht seine Bedeutung erkennbar. Durch eine göttliche Offenbarung wird er dem Täufer bezeichnet. Nicht auf einen Ruf hin folgen ihm die ersten Jünger, sondern zunächst folgen sie ihm auf Veranlassung jenes Täuferwortes und dann erst kommt Jesus ihnen entgegen. Charakteristisch ist in der Erzählung der Gebrauch des Wortes: εὑρίσκειν, welches das zufällige Antreffen bezeichnet, vgl. V. 42. 44. 46.[1]) Der Evangelist macht dadurch darauf aufmerksam, daß hier nicht berechnete Absicht, menschlicher Wille, überhaupt nichts Gesuchtes und Gemachtes vorliegt. Darin liegt ihm die Gewähr, daß hier Gottes Leitung waltet.

Von demselben Gesichtspunkt aus ist der Einzug Jesu in Jerusalem 12, 12 ff. dargestellt. Während die Synoptiker die Absicht Jesu hervorheben, durch die Form des Einzuges an die Weissagung zu erinnern und die Anordnungen und Vorbereitungen, durch welche sich Jesus das Tier verschafft, ausführlich erzählen, erzählt Johannes nur: er fand einen Esel und setzte sich darauf. Er hebt also nicht That und Absicht Jesu, sondern die göttliche Schickung hervor, die diese Form des Einzuges bewirkte.

Die dargestellte Abhängigkeit Jesu von Gott steht also nicht im Gegensatz zu seiner Einheit mit Gott, sondern begründet dieselbe. Indem seine gesamte Aktivität in seiner Receptivität Gott gegenüber begründet ist, ist sein Wirken Gottes Wirken, Gottes Besitz sein Besitz und er selbst eins mit Gott. Die ganze Gedankenreihe aber ist Erläuterung der Bezeichnung „Sohn Gottes". Die Bezeichnung ist bei Johannes so gut wie bei den Synoptikern messianisch: der Sohn Gottes ist der Christus. Allein der dargestellte Gedankenkreis stellt dar, wodurch er der Christus ist: durch dieses Verhältnis zu Gott ist er der Sohn. Der Christusname ist nicht ein äußerlich ihm angehefteter Titel, sondern es ist in Jesu Person begründet, daß ihm dieser Titel zukommt. Und dasjenige Verhältnis zu Gott, durch welches er

[1]) Vgl. Weiß zu diesen Stellen.

zum Christus wird, stellt eben Johannes dar. Auch die Synoptiker beantworten die Frage, warum gerade Jesus der Christus ist, indem sie sagen: durch den Geist hat ihn Gott zum Christus gemacht: als der Träger des Geistes ist er der Christus. Johannes geht in der Deutung des Verhältnisses zu Gott, durch welches Jesus zum Christus wird, nur noch weiter. Es ist aber deutlich, daß nicht zwei Begriffe vom Sohne Gottes bei ihm nebeneinander stehen, ein sogenannter „messianischer" und ein „metaphysischer". Vielmehr hat der Ausdruck durchgehend die gleiche Bedeutung.[1])

[1]) Dieses an sich ganz einfache Verhältnis bedurfte deswegen einer so ausführlichen Darlegung, weil eine kurze Bemerkung leicht mißverstanden wird. So behauptet Holtzmann, Neutestamentliche Theologie I, S. 265, Anm. 1, ich hätte den messianischen Sinn der Bezeichnung „Sohn Gottes" geleugnet. Ich hoffe, daß die obige Darstellung deutlich genug ist.

2. Kapitel.

Der Ursprung Jesu aus dem Himmel.

Zum vollständigen Verständnis des Begriffs „Sohn Gottes" gehört die Erläuterung des Bekenntnisses vom himmlischen Ursprung Jesu, welches in der johanneischen Christologie eine bedeutsame Stellung einnimmt. Man pflegt diesen Gedanken mit dem Präexistenzgedanken zusammenzustellen und aus demselben zu erklären. Daß Jesus aus dem Himmel gekommen ist, bedeutet, daß er vor seinem geschichtlichen Leben im Himmel war, diese seine himmlische Existenz aber aufgegeben und mit seiner irdischen Daseinsgestalt vertauscht hat. Weiß erklärt: „Aus dem Himmel ist er zur Erde herabgestiegen, weil sein messianischer Beruf sein Erscheinen auf Erden forderte. Als der, welcher ursprünglich im Himmel gewesen ist, ist Jesus der einzigartige Menschensohn, der jetzt zwar die göttliche Herrlichkeit nicht besitzt, aber der steten göttlichen Wunderhülfe gewiß ist."[1]) „Es ist nicht gesagt, daß der Logos Fleisch annahm, sondern, daß der Logos Fleisch wurde, daß er also etwas anderes wurde, als er früher war."[2]) Gleichwohl bemerkt Weiß: „Die Sendung des eingebornen Sohnes wird bei Johannes nicht, wie bei Paulus, unter den Gesichtspunkt einer Erniedrigung gestellt; sie hat vielmehr nur dazu beigetragen, daß dieselbe seinem Wesen nach offenbar und er so unter den Gläubigen, welche seine Herrlichkeit erkannten, verherrlicht wurde."[3]) Nach Weiß wird also durch die Worte von der himmlischen Herkunft Jesu gesagt, daß der Logos sich in einen Menschen verwandelte. Anders deutet Pfleiderer[4]) den Gedanken: „Es (d. h. das Wort ward Fleisch) heißt einfach, daß er einen aus irdischem Fleisch bestehenden Menschenleib an-

[1]) Neutestamentl. Theologie, § 144.
[2]) § 145c.
[3]) § 145c.
[4]) Das Urchristentum, S. 758.

genommen habe. Die Persönlichkeit des uranfänglichen himmlischen Gottessohnes blieb dabei unverändert, nur seine Erscheinungsform wurde eine andere, indem er seinen Himmelsglanz verhüllte unter dem Erdenkleid des sterblichen Menschen Jesus, um darin seine vorübergehende „Zeltwohnung" unter uns Erdenmenschen aufzuschlagen. Der johanneische Christus ist also nicht ein eigentlicher Mensch, der von der Erde her ist, sondern er ist wesentlich der göttliche Logos oder Gottessohn vom Himmel." Harnack[1]) erklärt „die Vorstellung der himmlischen Herkunft und Präexistenz" nach den jüdischen Vorstellungen über die Präexistenz des Messias. „Also bleibt nur der Thatbestand übrig, daß der Messias zwar ἄνθρωπος ist, aber dennoch, und zwar als solcher, vor seiner zeitlichen Erscheinung bei Gott geweilt hat." „Wie jemand, der als Mensch geboren werden wird, schon vor Erschaffung der Welt bei Gott weilen kann, fragte man nicht, weil man nicht philosophierte." „Es sind keine Aussagen über „Präexistenz" in dem Sinne, den man heute mit diesem Worte verbindet; denn sie behaupten nicht, daß Jesus als göttliches Geistwesen vor seiner irdischen Existenz existiert habe, sondern sie versetzen den ganzen Menschen in die vorweltliche Zeit zu Gott." Andeutungen zu einer andern Erklärung des „Kommens Jesu in die Welt" giebt Köhler,[2]) indem er den Sinn der Begriffe „Himmel" und „Welt" darstellt. „Die Grundvorstellung, welche die johanneische Weltanschauung mit dem Worte „Himmel" verbindet, und welche auch in der zur Vergeistigung fortschreitenden Entwicklung des Begriffes sich geltend macht, ist allerdings die Vorstellung des über die Erde ausgespannten Himmelsgewölbes mit dem dahinter befindlichen Raume." Dann aber bemerkt er, daß Himmel und Gott Wechselbegriffe sind, ferner: „Die ganze Summe der gottfremden und gottfeindlichen Motive und Kräfte, wie sie im Leben und Treiben der Menschen ineinander wirken und zusammenhängend sich ausprägen, die in der Menschheit verwirklichte lebendige Organisation des Bösen — das ist die Welt." „Wird nun der in diesem Sinne aufgefaßten Welt der Himmel gegenübergestellt, so ist unter letzterem der Bereich Gottes, das heißt das Gebiet der reinen, von feindlichen Einflüssen freien und unversehrten

---

[1]) Zeitschrift für Theologie und Kirche. 2. Jahrgang 1892, S. 200 ff.
[2]) Von der Welt zum Himmelreich, S. 1—7.

göttlichen Ordnung zu verstehen. Von einer lokalen Begrenzung ist dabei nicht die Rede." Von hier aus kommt Köhler schließlich zu dem Schluß: „Er ist in die Welt gekommen, das will bedeuten: Er ist in dieses verkehrte Treiben, in dieses Herrschaftsgebiet des Bösen mit einer bestimmten Berufsaufgabe eingetreten, so daß er sich von Amts wegen mit einem Kreise zu schaffen macht, dem er selbst nach seiner Natur- und Lebensrichtung nicht angehört." Gleichwohl findet Köhler den lokalen Sinn des Kommens Jesu aus dem Himmel in den Ausdrücken *ἀναβαίνειν* und *καταβαίνειν*, *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος* und demgemäß in einer ganzen Reihe von Aussagen des Evangeliums wieder.[1]) Ferner fragt es sich, wie der so oder anders vorgestellte himmlische Ursprung Jesu sich zu seiner Präexistenz verhält. Köhler sagt: „Wie vollzieht sich nun das Kommen Jesu vom Himmel in die Welt? Wo ist der Übergangspunkt? Auf Grund der Lehre vom präexistenten Logos liegt es nahe, diesen Punkt in den Augenblick der Geburt zu verlegen." Hiernach scheint es, als fordere nach Köhler die Präexistenzvorstellung die Beziehung des „Kommens in die Welt" auf die Geburt Jesu. Wenn nun dieser Begriff gelegentlich einen andern Sinn hat, so bliebe auch hier ein ungelöstes Problem.

Daß Johannes von einer realen personhaften Präexistenz Christi redet, steht fest. Harnack[2]) bemerkt über diesen Punkt: „Es kann schwerlich bezweifelt werden, daß er nicht nur eine „ideale" — wenn man sie so nennen will — messianische Präexistenz Jesu vorgestellt hat, sondern eine reale Existenz bei Gott." Dies erkennt auch Beyschlag[3]) an: „Daß derselbe sich den präexistenten Christus als eine von Gott unterschiedene, ebenfalls gottgeheiligte Person vorgestellt hat, wird nach dem Eingang seines Evangeliums, sowie nach der Stelle 12, 41, in welcher er die dem Jesaia erschienene Herrlichkeit Gottes auf Jesum deutet, nicht zu bestreiten sein." Die Frage ist also die: Wie verhält sich der geschichtliche Jesus zum präexistenten? Wie ist die Herkunft Jesu aus dem Himmel vorgestellt?

Der Ausdruck findet sich an folgenden Stellen: 3, 13: *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.* 3, 31:

[1]) S. 2.
[2]) A. a. O. S 204.
[3]) Neutestamentl. Theologie. 2. Aufl. 2. Band. S. 430.

ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν. 6, 32 ff.: δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν. V. 38: καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ. V. 41: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. V. 42: ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα. V. 50: οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων. V. 51: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. Es finden sich also in diesen Verbindungen die Worte καταβαίνειν und einmal ἔρχεσθαι, und zwar in aoristischen, perfektischen und präsentischen Formen.

Der Sinn des Ausdrucks wird durch die parallelen und synonymen Wendungen beleuchtet. 3, 31 bietet als Parallele zu ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος die Worte ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν. 8, 28 bringt die Wendung ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί. Am häufigsten findet sich als Parallele der Ausdruck von Gott sein. Die Stelle 16, 28 zeigt am deutlichsten durch den nachfolgenden Gegensatz, daß diese Wendung dem Ausdruck: „aus dem Himmel kommen" durchaus synonym ist: ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα. Gleich deutlich zeigt sich als Parallele das Wort 17, 8: ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον. Hiernach hat man ein Recht, diese Wendung überhaupt als synonym anzusehen. Sie findet sich noch 3, 2: ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας. 6, 46: ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ. 8, 42: ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω. 9, 16 fällen die Gegner das Urteil: οὐκ ἔστιν παρὰ τοῦ θεοῦ. Dem entspricht V. 33: εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ. 13, 3: ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει. 16, 30: πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες. Diesem Ausdruck entsprechen die zahlreichen Worte, in denen das Auftreten Jesu als ein Kommen in die Welt oder als ein Gesandtsein in die Welt bezeichnet wird, nämlich 1, 9; 3, 17. 19; 6, 14; 9, 39; 10, 36; 11, 27; 12, 46; 16, 28; 17, 18; 18, 37. In diesen Worten finden sich die Prädikate ἔρχεσθαι, ἀποστέλλειν in perfektischen und aoristischen, die Participia gelegentlich in präsentischen Formen.

Als Oppositum tritt am häufigsten der Ausdruck auf: aus der Welt sein. 8, 23: ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. 17, 14: ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου, ebenso 17, 16. Das Wort 8, 23 bietet als Parallele: ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ. 8, 44: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ. 3, 31 bietet

als Gegensatz zu ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος die Worte: ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. Vgl. auch aus dem ersten Briefe 3, 8: ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν.

Der Sinn der angeführten Wendungen erläutert sich durch den Gebrauch, der in andern Verbindungen von ihnen gemacht wird. Das Urteil, daß Jesus nicht aus der Welt ist, wird 17, 14 auch auf die Jünger ausgedehnt: οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου. Derselbe Gedanke findet sich 15, 19, wo er durch den Gegensatz erläutert wird: ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου. Das Wort 19, 36 verbindet dasselbe Prädikat mit dem Reiche Christi: ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Dagegen gilt von den Feinden Jesu 8, 23: ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ. Aus dem ersten Briefe läßt sich noch 2, 16 herbeiziehen: ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. Ferner ist zu vergleichen 4, 4. Hier werden die Gläubigen den falschen Propheten gegenübergestellt: ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστέ — αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν. Vgl. V. 6. Dasselbe Urteil mit dem subj. ἡμεῖς. 5, 19, οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν. Die Geister sind zu prüfen εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, 4, 1. V. 2 wird das Merkmal des Ursprungs aus Gott angegeben. Vgl. 3, 10: πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἐστιν ἐκ τοῦ θεοῦ. Dem entspricht 4, 7 ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν. — Also auch auf die Propheten, die Glieder der Gemeinde und auf das, was ihren Besitz ausmacht, auf die Gerechtigkeit und Liebe wird das Urteil ausgedehnt: sie sind aus Gott. Auch für die Bezeichnung des Kommens Jesu als Kommen in die Welt bietet der erste Brief eine Parallele 4, 1: πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.

Vollständig synonym dem Ausdruck: aus Gott sein ist bei Johannes der Ausdruck: aus Gott geboren sein. Dies zeigt sich am deutlichsten im ersten Briefe 3, 9 f. Dort entspricht πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, V. 9, den Worten πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ. V. 10. Ebenso 4, 7 ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν und πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. 5, 1 heißt es: πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. Dies

ist völlig parallel dem Worte 4, 1, nach welchem das Bekenntnis zum Kommen Christi im Fleische das Merkmal des Seins aus Gott ist. Ebenso ist 2, 29 πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται genau parallel den Worten 3, 10, in denen das Prädikat nur lautet: er ist nicht aus Gott. Hiernach ist der Ausdruck: aus Gott geboren sein bei Johannes völlig synonym dem Ausdruck: aus Gott sein, und alle Gedankenreihen, die von der Geburt aus Gott handeln, sind zum Vergleich heranzuziehen.[1]) Im Evangelium findet sich der Ausdruck ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι 1, 13 als Erläuterung des Ausdrucks τέκνα θεοῦ V. 12. Es ist also der Zusammenhang des Gedankenkreises mit dem Begriff der Gotteskindschaft ausgesprochen. Auch 3, 10 ist τέκνα τοῦ θεοῦ gleichwertig mit εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ gebraucht. Alle Begriffe, die durch die aufgezählten Ausdrücke bezeichnet werden, bilden, wie der nachgewiesene Parallelismus derselben zeigt, einen in sich zusammenhängenden Vorstellungskreis, und es ist willkürlich, hier Grenzen zu ziehen, die der Evangelist nicht innehält. In den ganzen Gedankenkreis gehört natürlich auch das Gespräch 3, 3 ff. über die Geburt aus dem Geiste. Dies brauchte nicht erst bemerkt zu werden, wenn nicht Weiß dagegen Einspruch erhoben hätte:[2]) „Nirgends dagegen ist der Geist, wie ausschließlich bei Paulus, als das Princip des neuen sittlichen Lebens gedacht." § 150 d. Anm. 8: „Dagegen ist der Geist auch bei Johannes nicht als der Mittler dieser Gotteswirkung (nämlich der Zeugung aus Gott) gedacht." Hiergegen spricht die ausdrückliche Erklärung des Evangelisten selbst. Daß ein Gezeugtsein aus dem Geiste Gottes ein Gezeugtsein aus Gott ist, ist selbstverständlich. Nun soll es auffallend sein, daß Johannes an den andern Stellen, an denen er von der Geburt aus Gott redet, den Geist nicht als das Mittel derselben nennt. Aber wenn er ihn auch nur an einer Stelle und noch dazu an so bedeutsamer Stelle und in

---

[1]) Die Beobachtung, daß die Ausdrücke ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι und ἐκ τοῦ θεοῦ γεννηθῆναι bei Johannes völlig synonym sind, entwertet die Bemerkung Harnacks, a. a. O. S. 198, ähnlich auch Weiß § 145, a. Anm. 2. Daß der Ausdruck: aus Gott geboren sein nicht für Christus, sondern nur für die Gläubigen gebraucht werde. Das ist nach der oben gegebenen Statistik ganz gleichgültig. Nach dem Sprachgebrauch des Johannes könnte ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ 5, 18 sich sehr wohl auf Jesus beziehen.

[2]) § 155, c. Anm. 5.

einem so ausgeführten Gedankengang als das Mittel der Zeugung aus Gott bezeichnet, und wenn er, wie in V. 6 geschieht, noch ausdrücklich begründet, warum nur Geist es sein kann, wodurch eine neue Geburt bewirkt wird, so steht doch hinreichend fest, daß er sich die Geburt aus Gott als durch den Geist Gottes vermittelt vorgestellt hat. Eine die einzelnen Ausführungen in dieser Weise isolierende Darstellung ist am allerwenigsten auf das Johannesevangelium anwendbar. Man vergißt dabei, daß der Verfasser aus einer Gemeinde und für eine Gemeinde schrieb, in der es, wie übrigens schon im Judentum bestimmte Vorstellungen über den Geist Gottes gab.[1]) Bestimmte Wirkungen leitete man einfach und ganz allgemein vom Geist Gottes ab, weswegen dies nicht jedesmal gesagt zu werden brauchte.

Also nach Johannes ist die Geburt aus Gott durch den Geist vermittelt.

In diesen Gedankenkreis nun fügt sich die festgestellte Deutung des Namens: „Sohn Gottes" ergänzend ein. Es ist selbstverständlich, daß mit dem Namen Sohn Gottes eine Jesus allein eigene Stellung bezeichnet werden soll. Er ist ὁ μονογενὴς υἱός. 1, 18; 3, 16. 18. Was er ist, ist er allein. Gleichwohl zeigt die gegebene Statistik, daß die Aussagen über Jesus erläuternde Parallelen an den Aussagen über die Gemeinde, die Kinder Gottes, haben, aus denen entnommen werden kann, wie der Ursprung Jesu aus dem Himmel vorgestellt ist. Der Erzeugung durch Gott entspricht, wie die Statistik beweist, der Name der Gotteskinder für die Glieder der Gemeinde. So zeigt nun auch die gegebene Erläuterung des Begriffes, daß in ganz analoger Weise der Abstammung Jesu aus Gott der auf ihn angewandte Name des Sohnes Gottes entspricht. Wie das Merkmal des himmlischen Ursprungs und der Gotteskindschaft das Thun der Gerechtigkeit und des Willens Gottes, die Übung der Liebe und die Sündlosigkeit ist, so thut auch Jesus eben als der Sohn Gottes den Willen Gottes, er ist gerecht, 1. Joh. 3, 7; 2, 29. Weiß bemerkt hierzu (§ 150 d), indem er erwägt, ob die Prädikate „Kinder Gottes" und „Sohn Gottes" verwandt seien: „Offenbar heißt Christus I, 3, 8 der Sohn Gottes wegen seiner Sündlosigkeit (V. 5) oder positiv wegen seiner gottgleichen Ge-

[1]) Vgl. Gunkel, Der heilige Geist.

rechtigkeit (V. 7, vgl. 2, 29); und auch I, 1, 7 scheint der Name des Gottessohnes auf seine Sündlosigkeit hinzuweisen." Er fährt dann aber fort: „Was aber bei ihm seinem ursprünglichen Wesen nach stattfindet, das wird bei den Gläubigen gewirkt durch die Zeugung aus Gott." Aber schon die gegebene Statistik zeigt, daß die Zeugung aus Gott auch für Jesus gilt. Ursprüngliches Wesen und Zeugung aus Gott sind eben für die johanneische Christologie keine Gegensätze.

Diese Übersicht über den Sprachgebrauch gestattet bereits einen Schluß auf den Sinn des Urteils, daß Jesus aus dem Himmel stammt. Es ist gleichbedeutend mit dem andern, daß er aus Gott stammt, oder aus Gott geboren ist, von Gott kam oder gesandt ward. Aus Gott stammen auch seine Jünger, die Gemeinde, die Kinder Gottes sind aus Gott oder aus dem Geiste Gottes geboren. Gerechtigkeit und Liebe stammen aus Gott und sind das Merkmal göttlichen Ursprungs. Sünde dagegen ist das Zeichen des Ursprungs aus der Welt, oder von unten her, oder aus dem Teufel. Freilich stammt Jesus in besonderem Sinne aus dem Himmel, er ist der einzige Sohn Gottes. Allein die Erklärung des Namens sowohl als auch die parallelen und synonymen Wendungen zeigen, *wie* dieser himmlische Ursprung vorgestellt ist. Dasselbe Verhältnis zu Gott, vermöge dessen Jesus Sohn Gottes ist, bezeichnet auch seine himmlische Herkunft. Dieser Ausdruck sagt nicht, daß Jesus vor seiner irdischen Existenz im Himmel war, und durch seine Fleischwerdung den Himmel verlassen habe. Er bezeichnet also nicht den Übergang aus seinem präexistenten Dasein in sein geschichtliches Leben: das Kommen aus dem Himmel ist nicht als Verwandlung in einen Menschen vorgestellt. Die Vorstellung ist weder lokal noch zeitlich. Vielmehr wird der himmlische Ursprung Jesu in folgender Weise vorgestellt: alle seine Thaten und Worte sind ihm von Gott gezeigt oder gegeben, sie sind von Gott gewirkt, sie stammen aus Gott. Indem sein gesamtes Thun aus Gott stammt, stammt seine Person, er selbst aus Gott. Sein himmlischer Ursprung ist nicht etwa durch seine Geburt abgeschlossen, sondern derselbe umfaßt sein ganzes Leben. Nicht nur der *Anfang* seines irdischen Lebens wird als ein Herabkommen aus dem Himmel bezeichnet, sondern sein ganzes Leben, Thun und Reden kommt aus dem Himmel. Die himmlische Herkunft ist der dauernde Grund, die

Wurzel seines ganzen Lebens. Die Zeugung durch Gott ist nicht in irgend einem Moment abgeschlossen, sondern sie ist eine kontinuierliche. Die stetige Begründung des Wirkens Jesu im Geiste Gottes — dies eben ist sein himmlischer Ursprung. Aus dieser Vorstellung erklären sich die Synonyma und Oppositа des Begriffs allein und vollständig.

Der fundamentale Unterschied zwischen dem himmlischen Ursprung Jesu und dem der Jünger ist darin begründet, daß Jesus in der ganzen Reihe seiner Thaten und damit in seiner Person aus dem Himmel stammt. Es liegt in der Bahn dieses Gedankens, daß Johannes ebenso wie die Synoptiker gerade auch den Anfang des Lebens Jesu, seine Geburt aus dem Geiste Gottes abgeleitet hat. Das Urteil, daß nicht nur wie bei den Propheten einzelne Worte und Thaten, sondern der ganze Mensch aus dem Geiste Gottes abstammt, wäre auch für ihn ohne diesen Abschluß kaum begründet.[1])

Aus der dargestellten Vorstellung erklärt sich nun auch das Wort 1, 51: ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes heraufsteigend und herabsteigend auf den Sohn des Menschen. Dem Zusammenhange nach giebt das Wort das vollendete Glaubensmotiv an, welches den Jüngern gegeben werden wird. Man muß den Gedanken nicht durch Deutung der einzelnen Züge des Bildes zu gewinnen suchen. Es ist aus der bekannten alttestamentlichen Erzählung übernommen und versteht sich einfach als plastische Darstellung des Ursprungs Jesu aus dem Himmel. Es handelt sich nicht nur um die Vermittlung der Wunder Jesu. Alles, was Jesus besitzt, wird ihm vom Himmel her gegeben. Es besteht eine Wechselwirkung zwischen

---

[1]) Weiffenbach, Theol. Litteraturzeitung 1896, Nr. 20, Sp. 518 wendet gegen diesen Gedanken, den ich in Bezug auf Paulus ausgesprochen hatte, ein, es sei dies eine μετάβασις vom geistigen auf das physische Gebiet. Damit überträgt er aber lediglich moderne Kategorieen, — die Vorstellung von einer himmelweiten Distance zwischen Physis und Geist — ins Neue Testament, wogegen man doch sonst gerade gegenwärtig mit Recht protestiert. — Übrigens wurde oben die johanneische Vorstellung vom Ursprung Jesu aus dem Himmel deswegen so ausführlich erläutert, weil Weiffenbach die Darstellung des parallelen paulinischen Gedankens nicht einmal verstanden hat. Obgleich er die Gleichung aus dem Himmel und dem Geist anerkennt, spricht er dann doch von einem Ablegen der himmlischen δόξα als der Form der Herkunft Jesu aus dem Himmel.

ihm und Gott, vermöge deren er den Inhalt seines Lebens aus dem Himmel, von Gott her empfängt. Beständig steht der Himmel ihm offen: sein Verkehr im Himmel ist frei und ungehemmt.

Die Herkunft Jesu aus dem Himmel wird 6, 32 dem Herniederkommen des Manna aus dem Himmel gegenübergestellt. Aus dem Himmel stammendes Brot ist nicht das, was Moses gab, sondern das wirklich vom Himmel kommende Brot ist Jesus. Das Manna kommt vom Himmel wie der Regen, in räumlicher Weise. Nicht in lokalem Sinne, aber eben deshalb reell kommt Jesus aus dem Himmel, aus Gottes Sphäre. Deshalb ist er trotz seiner natürlichen Art in ungleich höherer Weise von himmlischer Herkunft.

Am stärksten ist diese Vorstellung in dem Worte 3, 13 ausgesprochen: niemand ist hinaufgestiegen in den Himmel als der, der vom Himmel herniederstieg, der Menschensohn, der im Himmel ist. Die Worte: ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ sind lediglich um der scheinbar unvollziehbaren Vorstellung willen, also aus dogmatischen Gründen weggefallen. Drücken sie einen Gedanken aus, der sich in die Bahn der johanneischen Christologie einfügt, so gewinnt die Vermutung, daß sie schon früh um ihrer Unverständlichkeit willen ausfielen, an Wahrscheinlichkeit.

Am unwahrscheinlichsten ist diejenige Deutung des Wortes, nach der dem Verfasser des Evangeliums ein plumper Anachronismus zugetraut werden muß. So bezieht Weizsäcker[1]) das Hinaufsteigen in den Himmel auf die Himmelfahrt Jesu. Dann bezieht man das Sein im Himmel auf den Erhöhten. Weiß erklärt: „Da nun auch das καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ nach der gesamten Lehranschauung des Evangeliums der sinnbildliche Ausdruck ist für die Herkunft aus einem früheren himmlischen Leben bei Gott, so darf die Vorstellung des Gewesenseins im Himmel durch keine angebliche Metapher verwischt werden." Er bemerkt dann, daß „bei dem vom Himmel Herabgestiegenen sein Gewesensein im Himmel nicht erst durch ein Heraufsteigen vermittelt war, wie es bei allen andern Menschenkindern der Fall sein mußte." Wie ungenau wäre dann der Ausdruck: niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, als der, der vom Himmel herniederstieg!

---

[1]) Apostol. Zeitalter, S. 529.

Dieser Ausdruck kann doch nur sagen: der, der aus dem Himmel herabkam, Jesus, der allein ist eben deswegen auch in den Himmel hinaufgestiegen. Nach der Erklärung von Weiß paßt der Ausdruck: „In den Himmel hinaufgestiegen sein" also doch nicht auf Jesus. Aber abgesehen davon ergiebt diese Erklärung einen Gedanken, der dem des Evangelisten entgegengesetzt ist. Nach Weiß kann der Satz nur bedeuten: man muß in den Himmel hinaufgestiegen sein, oder genauer: man muß im Himmel gewesen sein, wozu für den Menschen ein Hinaufsteigen gehören würde, um aus dem Himmel herabsteigen zu können. Daß Jesus göttliche Dinge offenbaren kann, erklärt sich daraus, daß er im Himmel war und aus ihm herabgekommen ist. Der Gedanke des Evangelisten aber ist der: man muß vom Himmel herabgekommen sein, um in den Himmel hinaufsteigen zu können. Das Herabgekommensein aus dem Himmel ist Bedingung des Hinaufsteigens in den Himmel. Also kann mit diesem Hinaufsteigen in den Himmel, sofern es von Jesus gilt, doch nicht die seinem irdischen Leben vorangehende himmlische Existenz gemeint sein. Soll der Satz korrekt sein, so kann er nur ein in das geschichtliche Leben Jesu fallendes Hinaufsteigen in den Himmel bezeichnen, welches ihm deswegen möglich war, weil er vom Himmel herabstieg, und welches deswegen, weil er allein vom Himmel herabstieg, nur ihm möglich war. Deswegen paßt auch die Deutung von Steinmeyer[1]) nicht: „Nein, niemand ist je in den Himmel gestiegen, daß er die ἐπουράνια hätte schauen können. Aber nicht das ist mit dem nachfolgenden εἰ μὴ gewollt, als griffe für den einen, welcher hier geredet hat, ein solches ἀναβεβηκέναι Platz. Nicht aufgefahren ist dieser Eine in den Himmel, sondern hernieder ist er von daher gekommen."

Das Wort gehört zur Antwort Jesu auf die Frage des Nikodemus: wie kann dies, d. h. die Geburt aus dem Geiste, von der Jesus sprach, geschehen. Die Frage schließt einen Zweifel in sich. Hierauf bezieht sich V. 11.[2]) Der Zweifel des Nikodemus hat kein Recht, denn Jesus redet, was er weiß und bezeugt, was er gesehen hat. Es ist bereits festgestellt, daß dieses Sehen in den geschichtlichen Lebenslauf Jesu fällt. Jesus spricht von Dingen,

[1]) Beiträge zum Verständnis des johanneischen Evangeliums IV, S. 50.
[2]) Vgl. oben S. 17.

die in seine Wahrnehmung fallen. Dem Zusammenhange nach bezieht sich das Wort auf das Wirken des Geistes Gottes. Dasselbe ist ihm nicht etwas Fernes und Fremdes, sondern er erfährt es. Wie er Gott kennt und „sieht", so „sieht" er das Wirken des Geistes. Das Wort versteht sich aus der johanneischen Christologie sehr einfach: Jesus selbst erlebt es an sich, daß er aus dem Geiste geboren wird, er wird selbst von Gott durch den Geist gezeugt und deswegen spricht er von Dingen, die ihm nicht fern und fremd sind, wenn er von einer Geburt aus dem Geiste Gottes redet. Der den zwölften Vers beherrschende Gegensatz: ἐπουράνια und ἐπίγεια ist bekanntlich sehr streitig. Allein die Feststellung seines Sinnes ist für die Deutung des dreizehnten Verses vorläufig nicht notwendig. Dieser Vers erhält durch den Zusammenhang und durch den festgestellten Sinn des Ausdrucks: „Der aus dem Himmel Herabgestiegene" eine Deutung, die dem Wortlaut gerecht wird. Das Wort soll erklären, daß die himmlischen Dinge in die Wahrnehmung Jesu fallen, daß Jesus es vermag, von himmlischen Dingen zu reden. Er vermag dies allein, denn als der, der vom Himmel herniederstieg, ist er in den Himmel hinaufgestiegen. Wie das Herabkommen Jesu aus dem Himmel ein sein ganzes Leben umspannendes und begründendes kontinuierliches Geschehen ist, wie das Schauen Gottes in das gegenwärtige Leben Jesu fällt, so fällt auch das Hinaufsteigen in den Himmel in sein gegenwärtiges Leben. Dies ergiebt sich mit Evidenz daraus, daß es erklären soll, inwiefern Jesus von himmlischen Dingen reden kann, und daß es andrerseits bedingt ist, durch sein Herabsteigen aus dem Himmel. Die Vorstellung ist also genau dieselbe, die durch das Bild 1, 51 ausgedrückt ist. Jesus kann himmlische Dinge bezeugen, da er sich in den Himmel zu erheben vermag, und dies kann er, weil er aus dem Himmel herniederstieg. Die Vorstellung ist also nicht lokal. Es ist aber ganz falsch, sie bildlich zu verstehen, vielmehr ist sie ganz realistisch gemeint. Jesu Existenz erstreckt sich in den Himmel hinein, er steht in der Sphäre Gottes, seine innere Erfahrung umfaßt den Himmel. Das Himmelreich steht ihm offen, es liegt zwischen ihm und dem Himmelreich keine Schranke.

Die Vorstellung überschreitet durchaus nicht den bisher dargestellten Gedankenkreis. Der an dieser Stelle vorliegende Ausdruck ist freilich der am meisten mißverstandene, aber doch nicht

der stärkste. Den stärksten Ausdruck findet der Gedanke in der Formel: ich in Gott und Gott in mir. So realistisch dies vorgestellt ist, so ist es doch nicht lokal gedacht: in demselben Sinne sind die vorliegenden Worte gemeint. Allein sie bereichern und verdeutlichen die Anschauung des Evangelisten, indem sie die Wechselwirkung deutlich aussprechen, die das Leben Jesu gestaltet: er steigt aus dem Himmel hernieder und steigt hinauf, und zwar wird betont, daß das erste Moment das beherrschende ist. Nur weil er aus dem Himmel kommt, so vermag er es, sich in den Himmel zu erheben. Niemand vermag es, sich aus sich selbst heraus in den Himmel zu erheben, seine himmlische Art ist nicht seine That, wächst nicht nach und nach aus ihm hervor. Freilich ist sie auch seine That, durch eigenen Willen und eigene That erhebt er sich in die Sphäre Gottes und hält sich in seiner Nähe. Allein dies vermag er eben nur deswegen, weil er aus dem Himmel herniederkam. Weil seine That eine von Gott stammende, eine gegebene, eine aus dem Himmel empfangene ist, so erhebt er sich durch sie in den Himmel hinein. Er erhebt sich nicht eigenmächtig und eigenwillig zu Gott empor, sondern nur, weil er von Gott kam, von ihm gebildet und gestaltet ist, so erhebt er sich in die Sphäre Gottes. Der Gedanke ist inhaltlich völlig parallel dem bereits erläuternden Gedanken, daß Jesus einerseits durch Gottes Gabe, andrerseits durch eigene That Gottes Sohn ist. Wie bewiesen ist, bleibt auch hier der erste Gedanke dem zweiten übergeordnet, so wahr Gott Jesus übergeordnet ist: Gottes Gabe begründet Jesu That. Auf dieses Verhältnis wird auch hier hingewiesen durch den Ausdruck: nur wer vom Himmel kommt, erhebt sich in den Himmel. Das Sein Jesu bei Gott ist nicht Produkt seiner That, so sicher es nur durch seine That besteht, sondern es ist Gabe Gottes.

Durch dieses Wort wird eine Deutung der johanneischen Christologie ausdrücklich ausgeschlossen, die ohnehin mit dem ganzen Gottesgedanken und Christusbild des Evangelisten völlig unvereinbar ist, nämlich die Behauptung, daß sich nach Johannes Jesus zur Gottheit emporhebe, daß durch seine That die Gottheit aus ihm emporwachse. Daß Jesus seine Einheit mit Gott durch sein Handeln festhält, hat freilich die Bedeutung, daß sein Gehorsam gegen Gott wie die Form, so die Bedingung seiner Einheit mit Gott ist. Dies gilt für den Sohn Gottes, wie es für die Kinder

Gottes gilt.[1]) Aber so fern dem Johannes der Gedanke liegt, daß der Mensch durch seine That zum Kinde Gottes wird, so fern liegt ihm die Meinung, daß Jesus sich durch seine That zu Gott emporgehoben habe. Wie bei den Kindern Gottes ihre Geburt aus Gott das Handeln erst ermöglicht und begründet, durch welches sie die Gemeinschaft mit Gott festhalten, so bleibt auch dem Sohne gegenüber Gott der die Einheit mit Jesus Stiftende, Begründende. Auch Jesus hat die Gottheit nicht an sich gerissen, sie entsteht nicht von unten, sondern kommt ihm von oben als Gottes Gabe. Der Vater ist größer als der Sohn, Gottheit ist eine Gabe Gottes, nicht ein Produkt menschlicher That, nur wer von oben gestiegen ist, kann sich nach oben erheben. — Dieses Gottesbewußtsein ist der Träger der ganzen johanneischen Christologie.

Von hieraus verliert der Zusatz ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ alles Befremdliche, und es ist kein sachlicher Grund, ihn zu streichen. Die Auslegung: „Der Menschensohn, der im Himmel war" ist nun freilich nicht nur unnötig, sondern unmöglich. Sie paßt weder in den unmittelbaren Zusammenhang, noch in die johanneische Christologie. Nur ist freilich der Gedanke gesteigert: indem Jesus vom Himmel herniederund in den Himmel hinaufsteigt, ist er im Himmel, er steht in der Sphäre Gottes und zwar gegenwärtig und in ganz realistischem Sinne. Da sein Kommen aus dem Himmel nicht als eine in seiner Geburt vollbrachte Vertauschung der Sphäre gedacht ist, sondern als ein ständiges Empfangen seines Lebensinhaltes aus dem Himmel, so ist das Wort: daß er im Himmel ist, neben den Worten, welche besagen, daß er aus dem Himmel stammt, verständlich.

Freilich übersteigt die in diesen Ausdruck gefaßte Vorstellung diejenige, die durch den Begriff des himmlischen Ursprungs Jesu ausgedrückt wird. Dieser letzteren Anschauung entspricht unmittelbar ein Wort, welches das Sein Jesu in dem Himmel in die Vergangenheit verlegt, 6, 62: ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον; als vergangen und zukünftig wird der Stand Jesu im Himmel auch bezeichnet in den Worten 17, 28: ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς

[1]) Vgl. Schlatter, Der Glaube. S. 317.

τὸν πατέρα. Ebenso wird die Erhöhung Jesu häufig als ein Gehen zum Vater bezeichnet, 7, 33; 14, 12. 28; 16, 5. 10; 17, 11. 13. Es ergiebt sich also scheinbar eine doppelte Betrachtungsweise: einerseits ist Jesus auch in seinem geschichtlichen Leben bei Gott und im Himmel, andrerseits fällt sein himmlischer Stand in die Zeit seiner Präexistenz und seiner Erhöhung. Das Problem, welches sich hieraus ergiebt, darf man nicht dadurch beiseite schieben, daß man die eine der beiden Beobachtungsreihen leugnet. Nun findet sich das gleiche Problem in den Worten über die δόξα Jesu. In einigen Worten wird sie dem Präexistenten und Erhöhten beigelegt, 12, 41. Das an dieser Stelle citierte Wort sprach Jesaias ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ,[1]) 17, 5 τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί. Vgl. V. 24 ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου. Eine andre Reihe von Worten bezeichnet die δόξα Jesu als seinen gegenwärtigen Besitz. 1, 14: ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, 2, 11 ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ. Vgl. 11, 40: ἐὰν πιστεύσῃς ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Hiermit sind die Worte, in denen sich der Terminus δοξάζειν findet, zu vergleichen. 7, 39 οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη. 12, 16 wird die Erhöhung Jesu ebenfalls mit den Worten bezeichnet ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς. Daneben steht eine Reihe von Worten, in denen von einem in die Gegenwart des Lebens Jesu fallenden δοξάζειν die Rede ist. 11, 4, die Krankheit des Lazarus hat den Zweck ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς. 12, 23: ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. 13, 31: νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ. Am unzweideutigsten wird 1, 14 ausgesprochen, daß die Herrlichkeit Jesu ihm in seinem geschichtlichen Leben gehörte. Es ist willkürlich, an dieser Stelle dem Worte einen andern Sinn unterzuschieben, oder seine Bedeutung einzuschränken, etwa von der göttlichen eine „gottmenschliche" δόξα zu unterscheiden, oder von „ethischer" Gottgleichheit zu sprechen. Weiß bemerkt zu der Stelle: „Gewiß ist hier nichts anderes als die uranfängliche göttliche Herrlichkeit des Logos gemeint; aber dieselbe konnte doch an dem Fleischgewordenen, der sich, um Fleisch zu werden, notwendig ihrer entäußert haben

[1]) αὐτοῦ bezieht sich auf Christus. Vgl. Weiß z. d. St.

mußte, nur geschaut werden, sofern Gott ihm specifisch göttliche Werke zu thun und eben solche Worte zu reden gab." Allein der Gedanke, „daß er sich, um Fleisch zu werden, notwendig ihrer entäußert haben mußte," den Weiß ohne weiteres als selbstverständlich behandelt, ist eben eingetragen. Ob dieser Gedanke sich mit dem des Evangelisten deckt, das ist gerade die Frage. Es muß untersucht werden, ob sich dies Wort nur dadurch mit 17, 5 vereinigen läßt, daß man es umbiegt. Das Wort sagt, daß am fleischgewordenen Logos die göttliche Herrlichkeit sichtbar war, also daß er sie besaß und nicht, daß er sie abgelegt hatte. Deutlicher zeigt 2, 11, wie das Verhältnis vorgestellt ist. Durch die Verwandlung des Wassers in Wein offenbarte Jesus seine Herrlichkeit. Die Stelle zeigt zunächst, daß das Wunder Wirkung und Merkmal seiner δόξα ist: dies wird auch 11, 4 und V. 40 ausgesprochen: in seiner göttlichen Macht besteht seine göttliche δόξα. Der Ausdruck ἐφανέρωσεν bezeichnet nun die einzelne That als „Offenbarung" seiner δόξα.

Die Vorstellung ist also die: Jesus besitzt die göttliche δόξα, aber dieser Besitz wird nur in einzelnen seiner Thaten sichtbar: er ist verborgen, der Beobachtung nur in einzelnen seiner Thaten zugänglich. Der Gedanke versteht sich nur aus der Art, wie Jesu Kommen aus dem Himmel gedacht ist. Freilich wäre mit diesem Ausdruck seine Geburt bezeichnet, so wäre es korrekt, von einem „Ablegen" seiner δόξα zu reden. Allein wie Jesus gegenwärtig aus dem Himmel kommt, so ist auch seine δόξα als der gegenwärtig hinter und über ihm stehende, jenseitige Besitz gedacht, der durch seine Thaten aus dem Himmel heraustritt: in seinen Thaten leuchtet sein himmlischer Ursprung durch seine menschliche Art hindurch. So gut Gott in ihm wohnt, so gut besitzt er die göttliche δόξα. So vereinigen sich auch die beiden einander scheinbar widersprechenden Reihen von Worten über die δόξα Jesu. Der Besitz der δόξα ist für Jesus insofern etwas Vergangenes und Zukünftiges, als die δόξα gegenwärtig für Jesus etwas Jenseitiges, über ihm Liegendes ist, welches auch in seine eigene Erfahrung und äußere Wahrnehmung nur durch seine Thaten tritt. Die δόξα ist einerseits dem Präexistenten und Erhöhten eigen, andrerseits gehört sie Jesus in seinem geschichtlichen Leben, aber in verborgener Weise, so daß sie nur in einzelnen Thaten sichtbar wird. Im geschichtlichen Leben Jesu besteht eine Span-

nung, indem seine Erscheinung seine Herrlichkeit nicht nur offenbart, sondern auch verhüllt. Das Zusammenfallen seiner Erscheinung mit dem Besitz der Herrlichkeit ist für Jesus etwas der Vergangenheit und der Zukunft Angehöriges. Der gegenwärtige Besitz der Herrlichkeit wird nicht als ein von Gott abgelöster gedacht, sondern er besteht in einer fortlaufenden Begabung Jesu durch Gott, durch welche ihm Herrlichkeit mitgeteilt wird. Durch die Erweckung des Lazarus wird der Sohn Gottes verherrlicht, 11, 4, die Herrlichkeit Gottes wird durch dieselbe sichtbar: auf eine Begabung Jesu durch Gott, eine Verherrlichung Jesu, führt sich die That zurück. Auch 12, 23 handelt es sich um eine Verklärung Jesu, von der V. 28 erzählt wird. Nur wenn man den Gebrauch von ὥρα mißdeutet und das Wort auf die Todesstunde beziehen zu müssen glaubt, kann man dies leugnen. Dadurch, daß Gott Jesus verklärt, verklärt er seinen Namen, so gut 11, 40 die Herrlichkeit Gottes durch die That sichtbar wird, durch welche Jesus verherrlicht wird. 12, 28 bedeutet, daß Gott im Wirken Jesu seinen Namen verherrlicht hat und weiterhin verherrlichen wird. Die gleiche Wechselwirkung zwischen der Verherrlichung Jesu durch Gott und Gottes durch Jesus, die in das Leben Jesu selbst fällt, spricht 13, 31 f. aus: jetzt ward der Menschensohn verherrlicht, und Gott ward verherrlicht in ihm. Es ist ausdrücklich von dem bestimmten Zeitpunkt die Rede, in welchem Gott Jesus Herrlichkeit mitteilte und dadurch sich selbst verherrlichte. Alle Worte, in denen von der Herrlichkeit Jesu die Rede ist, drücken dieselbe Wechselwirkung zwischen Gott und Jesus aus, die sich durchgehend in der johanneischen Christologie beobachten läßt. Jesus sucht nicht seine Herrlichkeit, er verherrlicht nicht sich selbst, sondern Gott verherrlicht ihn, 8, 50. 54, sowie er nicht seinen Willen, sondern Gottes Willen thut. Durch seine That wird Gott verherrlicht, im Sohne wird der Vater verherrlicht, 14, 13, indem nämlich Jesus thut, worum in seinem Namen Gott gebeten wird. Auch durch die Frucht, die Jesu Jünger bringen, wird Gott herrlich, 15, 8. Durch das Wirken des Geistes wird Jesus verherrlicht, 16, 14. In den Seinigen wird Jesus verherrlicht, 17, 10. Die Spannung, die in den Worten über die Herrlichkeit Jesu vorliegt, geht durch die ganze johanneische Christologie und wird deshalb durch dieselbe erläutert. Die Verherrlichung Jesu durch Gott durchzieht den ganzen Lebenslauf Jesu: indem ihm Gott Werke giebt, in

denen seine Herrlichkeit sichtbar wird, verherrlicht er ihn. Umgekehrt: indem Jesus Werke thut, die ihm von Gott gegeben sind, verherrlicht er Gott. So gut sein Wirken seine Einheit mit Gott offenbart, so gut offenbart es seine göttliche Herrlichkeit. Wie die Einheit Jesu mit Gott verborgen ist und nur in seinen Thaten sichtbar wird, so ist auch die Herrlichkeit Jesu jenseitig, verborgen, innerlich und tritt nur in einzelnen seiner Thaten ans Licht.

Der Begriff der δόξα ist bekanntlich keineswegs specifisch johanneisch. Die Anwendung desselben auf Jesus gehört zum Gemeingut der apostolischen Gemeinde. Die Herrlichkeit ist die Lebensgestalt Gottes, die als solche auch dem erhöhten Christus eigen ist. Als solche ist sie jenseitig und eschatologisch. Charakteristisch ist die Art, wie Johannes sie als die Gabe Gottes an Jesus in seinem geschichtlichen Leben ansieht. Sie ist realistisch gedacht, als Äußerung einer lebenschaffenden, die Natur verklärenden Macht und gehört zu den Äußerungen des Geistes. Die Bemerkung von Weiß:[1]) „Besonders bedeutsam wird aber diese Vorstellung durch die Beziehung, in welche sie zu dem Begriff des πνεῦμα gesetzt wird" — diese Bemerkung gilt nicht nur für Paulus. δόξα ist Äußerung des Geistes. So ist auch die δόξα Jesu Gabe des Geistes. Wie die Wunder Jesu Wirkungen des Geistes sind, so sind sie Erscheinungen seiner δόξα. Mit Recht nennt Holtzmann[2]) als synoptische Parallele zu diesem johanneischen Gedanken die Verklärungsgeschichte. Auch die Verklärung wird im Rahmen der synoptischen Christologie als Wirkung des Geistes vorgestellt. Wie der über Jesus offenstehende Himmel, aus dem er seinen Lebensinhalt empfängt, obwohl nicht lokal, so doch ganz realistisch vorgestellt ist, so ist auch in ganz realistischer Weise als hinter und über ihm stehende Macht die Herrlichkeit Gottes gedacht. Verborgen ist dieselbe, insofern Jesus σάρξ ist.[3])

Dem entsprechen nun genau die einander scheinbar widersprechenden Aussagen über das Verhältnis Jesu zum Himmel. Einerseits wird der Aufenthalt Jesu bei Gott, oder wie es Johannes noch schärfer ausdrückt: in Gott, als etwas Gegenwärtiges

[1]) § 76 d.

[2]) Zu 1, 14.

[3]) Das zweite Problem, welches den Begriff der Herrlichkeit bietet, wird weiter unten besprochen werden.

bezeichnet, Jesus steht bei Gott, im Himmel. Gott ist ihm nicht jenseitig, sondern er wohnt in ihm, Jesus sieht und hört ihn, er ist nicht geschieden von ihm, sondern ist mit ihm eins. Andrerseits wird das Sein Jesu bei Gott als etwas für Jesus Vergangenes und Künftiges dargestellt. Da Jesus Fleisch ist, so steht er in der Welt und ist von Gott geschieden.

Wie eint sich beides? Wie stellt sich Johannes das Selbstbewußtsein Jesu vor? Es wäre müßig, sich diese Frage zu stellen, wenn sich bei Johannes nicht Andeutungen fänden, welche es uns möglich machen, uns seinen Gedanken nahe zu bringen. Es sind dies die Worte, welche für den Verkehr Jesu mit Gott die Ausdrücke: Gott sehen und hören gebrauchen.

Es ist schon darauf aufmerksam gemacht worden, daß 8, 45 f. das Hören Gottes auch auf andre ausgedehnt wird, während das Sehen Gottes nur von Jesus gilt. Eine ganz ähnliche Unterscheidung findet sich 8, 38. Dort sagt Jesus, daß er rede, was er von seinem Vater *gesehen* habe, während die Beziehung der Gegner zum Teufel nur ein „Hören" genannt wird. Diese Unterscheidung führt auf die Spur. Der Gedanke ist nicht hinreichend verdeutlicht, wenn man von einer intuitiven Wahrnehmung Gottes spricht. Der Gedanke des Evangelisten ist bestimmter. Der eigentümliche Gebrauch, den er von dem Ausdruck: Schauen, macht, versteht sich nur, wenn man sich daran erinnert, daß in der apostolischen Gemeinde Sehen der ständige Gegensatz zum Glauben ist. So ist es auch bei Johannes. Daß dies auch der Grund des vorliegenden Sprachgebrauchs ist, zeigt am deutlichsten das Wort 3, 11. Was Jesus vom Wirken des Geistes Gottes sagt, ist für Nikodemus ein Gegenstand des Glaubens. Er muß es annehmen und glauben.[1]) Jesus dagegen ist Zeuge. Was er sagte, „sah" er. Bekanntlich bezeichnet das Glauben in den neutestamentlichen Schriften nicht nur eine Spannung der äußeren, sinnenfälligen Erfahrung des Weltlaufs, sondern auch der inneren Erfahrung gegenüber. Auch die innere Erfahrung, die der Glaubende an sich macht, deckt sich nicht mit dem, was er glaubt. Er „heißt" Gottes Kind. Aber was er sein wird, ist noch nicht erschienen, d. h. noch nicht in seine Erfahrung getreten. Einen Gegensatz gegen diese Spannung des inneren Lebens mit dem

[1]) *λαμβάνειν* ist bei Johannes dem *πιστεύειν* synonym.

Glaubensurteil bezeichnet das „Schauen" Jesu. Gott ist für ihn nicht ein Gegenstand des Glaubens, der über sich selbst hinausgreift. Vielmehr reicht das Wirken Gottes in die Erfahrung Jesu hinein. Es vollzieht sich nicht außer und über ihm, sondern in ihm und durch ihn. Es verläuft nicht in irgend einer Distance vom Innenleben Jesu, sondern deckt sich mit demselben. Das gesamte Leben Jesu ist im Wirken Gottes begründet. Er ist eins mit Gott. Deswegen glaubt er ihn nicht, sondern er sieht ihn. In diesem Verhältnis zu Gott steht nur Jesus, während das Hören Gottes, d. h. ein durch ein Innenwirken Gottes vermitteltes Empfangen seines Wortes, seiner Lehre, seiner Weisung auch von Menschen ausgesagt wird.

Die Wahrnehmung Gottes durch Jesus ist also nicht so gemeint, daß Gott in die äußere Erfahrung, in die physische Wahrnehmung Jesu tritt, sondern Gott tritt in die innere Erfahrung Jesu. Sein Innenleben steht in keiner Spannung mit dem Wirken Gottes, sondern er und der Vater sind eins. Darum steht Jesus im Himmel, in der Sphäre Gottes. Sofern aber Gott eben nicht in die äußere Wahrnehmung Jesu fällt, sofern ist er aus dem Himmel herabgekommen, steht er in der Welt und fern von Gott. Das Verhältnis erhält eine Parallele, an der man es sich verständlich machen kann, durch die neutestamentlichen Aussagen über die Stellung der Gemeinde. Sie steht in der Welt und doch im Himmelreich. Das Himmelreich hat sie im Glauben. Indem nun aber dieser Ausdruck: Glauben — im Johannesevangelium nicht auf Jesus angewandt wird, sondern statt dessen der des Schauens, wird die Distance zwischen Jesus und der Gemeinde hervorgehoben. Er steht nur in seiner äußeren Erscheinung, sofern er „Fleisch" ist, in der Welt. In seinem Innenleben ist er mit Gott so eins, daß er ihn nicht erst in dem über sich selbst hinausgreifenden Schluß des Glaubens erreicht, sondern ihn sieht und hört. So versteht es sich, daß von ihm gleichzeitig gesagt werden kann, daß er aus dem Himmel gekommen ist, und daß er im Himmel ist. Hiermit ist zugleich klar geworden, wie etwa der Evangelist sich das Selbstbewußtsein Jesu vorstellt. Die Form der Erinnerung hat es, wie gezeigt ist, nicht. Man kann aber auch nicht sagen, daß die Bejahung seines himmlischen Ursprungs, seiner himmlischen Art und seiner Präexistenz ein Glaubensakt ist. Denn das Merkmal

des Glaubens, daß er auch über die innere Erfahrung hinausgreift, fehlt dem Bewußtsein Jesu. Allein in der Analogie des Glaubensaktes ist das Bewußtsein Jesu vorgestellt.

Dieses auch im Vergleich mit den Kindern Gottes einzigartige Verhältnis Jesu zu Gott wird durch die Bezeichnung Jesu als des einzigen Sohnes Gottes ausgedrückt; daß der im Worte μονογενής liegende Begriff der Zeugung bei Johannes nicht nur auf die Kinder Gottes, sondern auch auf Jesus angewendet wird, hat die bisherige Darstellung bewiesen. In einer Weise, die der Erzeugung der Kinder Gottes ganz gleichartig ist, ist die Erzeugung Jesu durch Gott gedacht. Deswegen könnte es scheinen, als sei der Unterschied zwischen dem Sohne Gottes und den Kindern Gottes nur relativ und graduell gedacht. Aber indem Jesus in seinem ganzen Lebenslauf der Zeugung Gottes entstammt, steht er nicht in einer Reihe mit den Kindern Gottes, sondern in einer ihm allein eigenen Stellung über ihnen. Dies soll durch die Benennung Jesu als des Einzigen ausgedrückt werden. Deswegen genügt dem Evangelisten auch die Bezeichnung Jesu als des Erstgebornen nicht. Denn nicht dies, daß er der erste in der Reihe der Kinder Gottes ist, macht seine Würde aus, sondern dies, daß er der einzige ist, der ganz und gar von Gott gezeugt ist, der einzige, in dem nichts ist, was nicht aus Gottes Zeugung stammt. Er ist darum der einzige, der ganz und gar Gottes Sohn ist, und darum der einzige Sohn Gottes. Der in dem Worte liegende Begriff der Zeugung darf demnach freilich nicht ignoriert werden,[1]) aber er ist nicht das betonte Moment des Ausdrucks. Betont wird vielmehr durch das bekanntlich auch sonst gebräuchliche Wort, daß Jesus der einzige von Gott erzeugte Sohn ist. Dies muß aber eben darum betont werden, weil die Art seiner Erzeugung durch Gott von der Erzeugung der Kinder Gottes nicht qualitativ, nicht unvergleichbar verschieden ist. Den Ausdruck stellt indessen Jesus nicht nur vergleichend den Kindern Gottes gegenüber, sondern auch neben Gott. Die Einzigkeit Jesu

[1]) Man muß übersetzen: „der Einzige", hat sich aber dabei daran zu erinnern, daß für Johannes der Kindschaftsgedanke mit dem Zeugungsbegriff zusammengehört. Dies gilt auch für Jesus, und insofern ist der zweite Bestandteil des Wortes nicht gleichgültig. Die Bedeutsamkeit desselben darf nicht mit der Motivierung bestritten werden, daß auf Jesus der Begriff der Zeugung nicht angewandt werde.

wird nicht als etwas Zufälliges oder gar die Unvollkommenheit der Gotteskindschaft der Menschen als ein Mißerfolg gedacht. Das Wort bezeichnet die Einzigkeit Jesu nicht nur als Thatsache, sondern als Notwendigkeit: der einzige Sohn steht neben dem einzigen Gott. Auch dem Paulus ist es wichtig, daß dem εἷς θεός der εἷς κύριος entspricht. In der Stellung, die Jesu durch seine Sohnschaft gegeben ist, liegt schon, daß er einzig in seiner Art ist. Ihm gehört die ganze Welt und die ganze Fülle Gottes. Er ist das eine Ziel des einen Gottes. Diese Einzigkeit Jesu drückt sich dadurch aus, daß alle andern Kinder Gottes zu ihrer Kindschaft erst durch ihn kommen. Er steht nicht nur zeitlich vor, sondern schöpferisch über ihnen. Freilich nehmen alle Kinder Gottes an dem ganzen inneren und äußeren Besitz Jesu teil, aber nur so, daß der direkt von Gott begabte Sohn Jesus ist, und daß von ihm aus Gottes Gaben auf seine Kinder übergehen. Sie gehen aber nicht so an die Kinder Gottes über, daß sie zu einem ihnen persönlich eingepflanzten Besitz würden, den Jesus an sie abgiebt, so daß sie nach Empfang desselben selbständig neben ihn treten könnten. Vielmehr kommt das ewige Leben nur in Jesus in die Welt: das Zeugnis Gottes für Jesus besteht darin, daß das ewige Leben in die Welt kommt und zwar so, daß es in dem Sohne ist, so daß es für den Menschen nur im Sohne besitzbar ist. Der eingeborne Sohn trägt es als seinen eigenen Besitz in sich selbst: die Kinder Gottes haben es nur, sofern sie den Sohn Gottes bei sich haben, 1. Joh. 5, 11 f.[1])

Alle Aussagen über Jesus gelten bei Johannes allgemein, sie gelten auch für den Präexistenten. Die Frage, ob Jesus erst durch seine Sendung zum Sohne wird, oder ob die Sohnschaft Voraussetzung der Sendung ist, besteht für Johannes nicht. Da die Sendung Gottes gedacht ist als ein reales, gebendes, schaffendes, zeugendes Handeln Gottes, durch welches Jesus ständig zum

---

[1]) Daß 1, 18 μονογενὴς θεός zu lesen sei, scheint mir nicht sicher. μονογενής paßt für Johannes durchaus nur als Adjektiv zu υἱός. Zahn, Einleitung II, 544 erklärt: „Einer welcher Gott war, und somit, da man nicht aufhören kann, Gott zu sein, seinem Wesen nach Gott ist und bleibt, und welcher doch andrerseits vermöge seiner Fleischwerdung Gottes einziger Sohn ist." Zu erklären wäre der Ausdruck nur, wenn man den im Begriff des μονογενής liegenden Zeugungsgedanken betont: vermöge der Zeugung durch Gott ist er selbst Gott.

Sohn gemacht wird, so wird er durch die Sendung zum Sohne gemacht. Allein dieses lebendige, fortwährend sich erneuernde Verhältnis Jesu zu Gott wird ebenso wie Jesu Person in die Ewigkeit hinauf verfolgt. Darum ist auch der Präexistente für Johannes der Sohn. Dies ist so wenig ein Widerspruch, oder eine ungelöste Unklarheit,[1]) als das entsprechende Urteil, das auf den historischen Jesus angewandt wird, daß er Gottes Sohn zugleich immer ist und immer wird. Es läßt sich zwischen dem präexistenten und dem „historischen" nicht scheiden.[2])

Die Untersuchung zeigt den einheitlichen Charakter der johanneischen Christologie. Es ist das gleiche Verhältnis zu Gott, welches mit dem Namen der Gottessohnschaft und mit dem Bekenntnis zu seinem himmlischen Ursprung ausgesprochen wird. Die bisherige Darstellung beweist auch, daß von einem Schwanken zwischen metaphysischer und sittlicher Begründung der Einheit mit Gott nicht die Rede sein kann.[3]) Die Alternative, sittlicher oder metaphysischer Ursprung aus Gott, besteht für Johannes nicht. Der Fehler ist schon dann gemacht, wenn man die sittliche Begründung der Einheit mit Gott so definiert, als mache Jesus sich selbst durch sein Handeln zum Sohne Gottes. Diese mit der ganzen johanneischen Theologie in Widerspruch stehende Anschauung ist schon oben widerlegt worden. Kraft und Regel der That Jesu geht von Gott aus. Indem Jesus den göttlichen Antrieb zur That macht, erhält er sich in der Einheit mit Gott, in der er steht. Weil dieses Verhältnis zu Gott seinen ganzen Lebenslauf umspannt, so stammt mit allen seinen Willensakten seine Person, sein „Ich", aus dem Himmel. Stammt sein Wille aus Gott, so stammt er aus Gott. Die Psychologie des Evangelisten — und da er eine Theologie hat, so hat er auch eine Psychologie — ist durchaus voluntaristisch. Vom Willen scheidet er nicht das Wesen. Durch die Rückwirkungen der Thaten, der Willensakte baut sich die Person selbst auf. Noch näher kommt man dem Gedanken des Evangelisten, wenn man das Verhältnis als ein receptives beschreibt.[4]) Das wird, wie schon gezeigt,

[1]) Wie Holtzmann S. 441 findet.

[2]) Baldensperger, S. 34, Anm. 1.

[3]) Gegen Holtzmann, II, 441.

[4]) Die psychologische Kategorie der Receptivität läßt sich überhaupt nicht durch den Begriff der Reaktivität ersetzen.

am klarsten und einfachsten durch das Wort ausgedrückt, daß es Jesu Speise ist, den Willen Gottes zu thun. Dieses Wort bezeichnet nicht nur die Rückwirkung der That auf den Willen, es stellt Jesum nicht nur in ein Verhältnis zu seiner That, sondern zu Gott. Auch ist das Verhältnis nicht etwa nur so gedacht, daß die Rückwirkung der That auf den Willen in religiöser Betrachtungsweise als Wirkung Gottes gedeutet würde. Diese Erklärung des Verhältnisses wäre eine ähnliche Beiseiteschiebung des Gottesgedankens, wie diejenige, welche die Einigung zwischen Jesus und Gott als von unten, von Jesus ausgehend denkt. Vielmehr kommt die Bildung der Person Jesu durch Jesu That so zustande, daß Jesu Gehorsam gegen Gott zur Voraussetzung und Folge eine Aufnahme Gottes, des Geistes Gottes hat. Die Einigung mit Gott ist Ursache und Wirkung seines Gehorsams gegen Gott. Eben weil sich Johannes das Verhältnis Jesu zu Gott receptiv denkt, kann er urteilen, daß Jesus durch seine Thaten seine Person bildet: es besteht für ihn keine Spannung zwischen Wille und Wesen. Diese Psychologie beherrscht die Christologie des Evangelisten, weil sie seine gesamte Anthropologie beherrscht. Durch seine That bildet für ihn jeder Mensch sein Wesen: wer die Wahrheit thut, der ist aus der Wahrheit oder aus Gott. Auch Glaube ist bei Johannes ein receptives Verhalten.[1]) In irgend einem receptiven Verhältnis steht der Mensch für des Apostels Blick immer — wenn nicht zu Gott, so zum Teufel. Öffnet er sich nicht im Gehorsam gegen Gott dem Einfluß Gottes, so öffnet er sich durch die bösen Begierden dem Einfluß des Teufels zu einer sündigen That. Eben deswegen, weil es sich hier um ein ganz reelles receptives Verhältnis handelt, so kann Johannes von einem Ursprung aus dem Teufel und von Kindern des Teufels so gut reden, wie von einem Ursprung aus Gott und von Kindern Gottes. Es ist nach allem Bisherigen klar, daß hiermit nicht an eine naturhafte Abstammung von oben oder von unten und also nicht an Dualismus gedacht ist. Allerdings ist sehr ernsthaft und realistisch an eine Bildung der Person gedacht, aber an eine Bildung, die vermittelt ist durch das im Begehen in der „Liebe zum Licht oder zur Finsternis" sich vollziehende Sichöffnen des Menschen für einen jenseitigen Einfluß.

[1]) Vgl. Schlatter, S. 138.

Dadurch, daß die Einheit Jesu mit Gott eine geistartige ist, wird sie für den Evangelisten nicht unsicher und schwankend. Durch den Schluß des Glaubens sieht er für Jesus nicht weniger als für die Gläubigen im Sein in Gott, das Bleiben in ihm. Am kräftigsten ist dies 5, 30 ausgedrückt: Ich kann nichts thun von mir selbst, vgl. V. 19: Der Sohn kann nichts von sich selbst thun. Holtzmann[1]) bemerkt: „Auch nach dem Selbstzeugnis 5, 30 ist ihm die sittliche Lebensthat zur Naturnotwendigkeit geworden." Und doch fällt auch dieses Wort nicht aus dem Rahmen der Christologie heraus. Wie wir für alle christologischen Aussagen bei Johannes erläuternde Parallelen in seinen Worten über die Gläubigen finden, so wird auch dieses Wort erläutert durch 15, 5: Ohne mich könnt ihr nichts thun, vgl. V. 4: wie die Rebe keine Frucht bringen kann, wenn sie nicht im Weinstock bleibt. So wenig zugestandenermaßen hier an einen physischen Zusammenhang gedacht ist, der nicht willensmäßig wäre, so wenig in dem Selbstzeugnis Jesu. Belege dafür, daß die Einheit Jesu mit Gott und sein Gehorsam, wenn er gläubig als unzerbrechlich behandelt wird, darum nicht physisch gedacht wird, bietet bekanntlich der erste Brief: Der aus Gott Geborene kann nicht sündigen. Eine Christologie, die sich in der Alternative bewegt: „entweder der Zusammenhang Jesu mit Gott ist physisch oder er ist unsicher", und die den Geist Gottes nicht als das kräftigste Band der Einheit ansieht, versteht nicht den Glauben des Apostels, der Jesu traut, weil er Gott glaubt. Die unzerstörbare Einheit Jesu mit Gott beruht auf der Festigkeit seines durch Gottes Geist erzeugten Willens. Auch das ist falsch, in dieser durch das Thun Jesu vermittelten Einheit mit Gott nur die „menschliche Bewußtseinsform zu finden, in welcher dem fleischgewordenen Logos sein metaphysisches Verhältnis zum Vater erscheint."[2]) Damit wird diesem ganzen Verhältnis Jesu zu Gott der Ernst genommen, den es für den Evangelisten hat. Für ihn ist überhaupt das Wirken Gottes in der Zeit nicht nur „Erscheinung" seines ewigen Seins, sondern Gottes und damit Jesu Wirken hat den vollen Ernst der That, der reellen Wechselwirkung

[1]) 446.

[2]) Holtzmann, 443.

zwischen Gott und ihm. Gottes That ist genau in demselben Sinne bedingt durch Jesu That, wie Jesu Handeln durch Gott begründet ist.

Auch denkt sich der Evangelist den unverbrüchlichen Gehorsam Jesu nicht in der Form eines mühsamen Kampfes, seine Gerechtigkeit nicht als das Resultat gefahrvoller Konflikte, seine Liebe nicht als mühsame Niederkämpfung des Hasses. Wer in der Alternative befangen ist: entweder der gute Wille ist als physischer Prozeß gedacht, oder als eine durch Gegensätze sich hindurchringende Willensbewegung, der kann die Christologie des Evangelisten nicht verstehen. Der Evangelist erzählt zwar weder die Versuchungsgeschichte noch den Kampf in Gethsemane. Deswegen bedeutet aber das wiederholte Bekenntnis der Sündlosigkeit Jesu nicht, daß er sich seinen Lebenslauf ohne Krisen denkt. Von der Krisis im Leben Jesu spricht er nur so, daß er die abgeschlossene Überwindung derselben ausspricht: Ich habe die Welt überwunden, 16, 33; der Fürst der Welt hat keinen Anteil an mir, 14, 31; in keiner Beziehung gehört Jesus seinem Herrschaftsgebiet, der Welt, an. Auch diese christologischen Aussagen haben im 1. Briefe ihre erläuternden Parallelen: der Glaubensakt ist der Sieg, der die Welt überwunden hat, 5, 4, vgl. 4, 4: Ihr seid aus Gott und besiegtet sie, denn der, der in euch ist, ist größer als der, der in der Welt ist. Wie Johannes absichtlich vom Kampf der Gemeinde mit der Welt und dem Satan nur als von einem bereits entschiedenen redet, d. h. also gläubig, so verschweigt er auch die Thatsache, daß Jesus Versuchungen hinter sich hat, nicht, aber er spricht nur von der überwundenen Versuchung. Die angeführten Parallelen zeigen, wie falsch es ist, hieraus zu folgern, daß er sich den Gehorsam Christi nicht in der Form des bewußten Wollens denke.

Inhaltlich dem Todeskampf in Gethsemane parallel ist die Erzählung 12, 27 ff. Auch Johannes verschleiert nicht die Todesnot Jesu, die ratlose Angst, die sich in der Frage äußert: was soll ich sagen? Denn auch bei Johannes ist das Sterben Jesu ein wahrhaftiges, welches seine „Seele erschüttert", nicht nur ein Ereignis, das seine Naturseite berührt. Das folgende Gebet zeigt anschaulich, wie ernsthaft es Johannes betont, daß Jesus Gottes Willen nur so zu thun vermag, daß er den eigenen Willen verleugnet. Ausdrücklich meldet sich zunächst der natürliche

Wille, der Wille des „Fleisches", der auf Selbsterhaltung geht. Dieser Wille ist so sicher da, als Jesus „Fleisch" ist. Sein ununterbrochener Gehorsam besteht nicht darin, daß der auf Selbsterhaltung gerichtete Wille in ihm gar nicht vorhanden ist, sondern darin, daß er verleugnet wird. Die übergreifende Bitte ist die um die Verherrlichung des Namens Gottes. Wie die Synoptiker den Sieg über den Satan in der Überwindung der Versuchung sehen, so knüpft ihn Johannes an die Überwindung dieser Versuchung an: mit der Einwilligung Jesu ins Leiden ist der Teufel gerichtet. Das „Hinausstoßen" des Teufels wird in den Moment des Todes Jesu verlegt, allein da mit der Einwilligung Jesu in sein Sterben sein Tod, sofern er seine That und sein Gehorsam ist, gesichert ist, so ist der Moment des Gerichtes schon jetzt. Auch die synoptische Erzählung spricht absichtlich nicht von einem Kampf mit dem Satan, der sich durch Jesu ganzen Lebenslauf hinzieht und dessen Entscheidung irgendwie ungewiß wäre. Derartige Konstruktionen des inneren Lebenslaufs Jesu sind nicht Geschichte, sondern beruhen auf Postulaten über die Form, in der den Modernen eine ethische „Entwicklung" allein denkbar erscheint. Für die Synoptiker steht am Anfang des Lebens Jesu ein Kampf mit dem Satan. Man verkennt völlig die Bedeutung dieser Erzählung, wenn man sie als Darstellung eines sich durch den Lebensgang Jesu hinziehenden Kampfes deutet. Gerade darauf kommt es für die Evangelisten an, daß durch einen am Anfang des Lebens Jesu stehenden Kampf der Satan besiegt wird. Bekanntlich stellen die Heilungen der Dämonischen bei den Synoptikern Jesu Sieg über den Satan dar: weil der Starke von einem Stärkeren überwunden ist, so wird ihm sein Raub genommen, weil der Satan vom Himmel fiel wie ein Blitz, d. h. mit einem Schlage, so vermögen die Dämonen nicht stand zu halten. Also auch nach der synoptischen Darstellung hat Jesus die Versuchung, indem er sie bestand, wirklich überwunden. Nach der Verneinung des bösen Willens hat er nicht einen fortwährend schwankenden, sondern einen festen Willen.

Johannes betont es stark, daß Jesus von Anfang an fertig ist. Wie er sich seine Freiheit vom Bösen nicht als einen beständigen Kampf denkt, so beschreibt er auch den ganzen geistigen Besitz Jesu nicht als Resultat einer durch äußere Erfahrungen

geleiteten „Entwicklung". Sein Innenleben entstammt in allen seinen Faktoren „aus Gott" und in keiner Beziehung „aus der Welt". Von Anfang an durchschaut Jesus den Verräter. Seine Menschenkenntnis stammt nicht aus Erfahrungen, sondern „er wußte, was im Menschen war", 2, 25. Hierauf beruft sich der Evangelist, wenn er erzählt, daß es einen Glauben gab, den Jesus nicht mit dem gleichen Vertrauen beantwortete. Einen Grund dafür giebt er nicht an: warum gab es Glaubende, denen sich Jesus von vornherein versagte? Die Antwort des Evangelisten schließt das völlige Vertrauen auf Jesus in sich. Für den Blick des Jüngers schien Jesu Verhalten willkürlich, aber Jesus „kannte sie". Ebenso steht der Hinweis Jesu auf seinen Tod am Anfang seiner Wirksamkeit. Weil der Gegensatz zwischen der Welt und ihm nicht erst nach und nach entsteht und sich verschärft, sondern damit gegeben ist, daß Jesus aus Gott und nicht aus der Welt ist, so ist es dem Evangelisten wichtig, daß mit dem ersten Zutagetreten dieses Konfliktes der Ausblick auf Jesu Tod gegeben ist. Auch die Freiheit Jesu vom Gesetz ist von Anfang an vorhanden, ohne daß sich Jesus von der Gebundenheit an das Gesetz losringen müßte: die Freiheit ist in seinem Sohnesbewußtsein begründet.

Dieser von Anfang an vollkommenen Scheidung von der Welt entspricht die Art, wie Jesus die Menschen behandelt. Er erkennt keine Mittelstufen und Übergangsformen an, sondern nur fertige und ganze Ergebnisse. Diese Eigenart gestaltet den ganzen Begriffskreis bei Johannes. Wie er nur Gegensätze kennt — den Ursprung aus Gott und den aus der Welt oder dem Teufel — so erkennt er als Glaube noch nicht das auf Jesus gerichtete Vertrauen an, sondern erst die Anerkennung seiner Messianität, in der Liebe sieht er den Willen zum Sterben, wie im Haß den Willen zum Töten. Weil Jesus sich nicht mit halben Erfolgen und schwankenden Zuständen begnügt, sondern rasch auf ganze Ergebnisse hinwirkt, so wird in der Darstellung des Geschichtsverlaufs sofort auf die definitiven Resultate hingewiesen. Von Anfang an handelt es sich um die Messianität Jesu, im Tempel kommt es sofort zum Bruch.

Dem entspricht die Art der Gespräche und Reden Jesu. Sie steigen nicht von den nächstliegenden elementaren Gedanken aufwärts, sondern stellen die umfassende Aussage, das Ganze,

das Ziel an die Spitze. Im Gespräch mit Nikodemus wird die Notwendigkeit der Wiedergeburt an den Anfang gestellt und gegen den Einwurf einfach wiederholt. Absteigend werden dann die Bedingungen der Wiedergeburt erläutert bis herab zu der elementaren Forderung, die Wahrheit zu thun. Im Gespräch mit der Samariterin schließt Jesus nicht etwa, sondern beginnt mit der Anbietung des lebendigen Wassers und weckt, rückwärts schreitend, die Bedingungen des Verständnisses. Indem das zu erreichende Ziel an die Spitze gestellt wird, soll verhindert werden, daß die Hörer sich in unfertigen Übergangsstadien fixieren.

3. Kapitel.

Die Menschheit Jesu.

Die ganze Gedankenreihe, die den himmlischen Ursprung Jesu erläutert, ist die vom Evangelisten selbst gegebene Deutung des Wortes 1, 14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Die Art, in der er den Ausgang Jesu aus dem Himmel vorstellt, zeigt, wie er sich die Fleischwerdung des Logos denkt. Er denkt weder an Verwandlung in einen Menschen, noch an Vertauschung der Sphäre. σάρξ erläutert sich auch bei Johannes wie bei Paulus durch seinen Gegensatz gegen πνεῦμα: Geist zu sein ist Gott wesentlich, Fleisch ist das dem Menschen Wesentliche, vgl. 3, 6. ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ist also zu übersetzen: Der Logos ward ein menschliches Wesen. Das Verhältnis von Logos und Fleisch wird nicht durch den Terminus „Annehmen des Fleisches" erläutert, sondern das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Faktors wird kausal und schöpferisch gedacht. Dieses menschliche Wesen kommt aus dem Himmel, indem es durch seinen ganzen Lebenslauf hin von Gott gebildet, hervorgebracht, durch Gottes Geist gezeugt wird. Das Bewußtsein Jesu ist ein menschliches, es wird weder als ein ins Jenseits verschwimmendes, noch in der Form der Erinnerung, am allerwenigsten aber als ein nicht einheitliches, sondern in der Analogie des Glaubensaktes vorgestellt. Die Macht und das Wissen Jesu treten in der Form göttlicher Gaben in sein menschliches Bewußtsein, sie sind nicht ein von Gott abgelöster Besitz. Gottheit und Menschheit sind für den Evangelisten nicht Gegensätze, die sich ausschließen, oder gegenseitig begrenzen, als könnte von Jesus nicht im vollsten Maße gelten, daß er Fleisch ist, weil er der Logos ist, oder nicht in ganzem Umfange, daß er der Logos ist, weil er Fleisch ist: beide Gedanken werden ausgeschlossen durch die Formel: der Logos ward Fleisch. Es ist deswegen ganz unrichtig, von einem

„von der Fleischwerdung unberührt gebliebenen Residuum des Logos" zu reden.[1]) Das ganze Interesse des Evangelisten haftet daran, daß in Jesus nicht nur ein „Stück von Gott" in die Welt gekommen ist, sondern daß Jesus Gottes ganze Macht und Herrlichkeit in sich trägt, daß Gott sich ihm ganz mitgeteilt hat: es liegt ein starker Ton darauf, daß Jesus den Geist ohne Maß besitzt.[2]) Er hat das πλήρωμα der Gnade und Wahrheit in sich, nicht einen Teil, sondern das Ganze, die ungetrübte und deshalb unerschöpfliche Fülle.

Aber freilich, da der Verwandlungsgedanke dem Evangelisten fern liegt, so bleiben für ihn alle Aussagen über den Logos in vollem Umfange gültig: eben deswegen ist Jesus „der Menschensohn, der im Himmel ist". Dabei denkt der Evangelist nicht an ein Doppelwesen oder an ein zwiespältiges Bewußtsein in Jesus: nur folgt hieraus nicht, daß die Menschwerdung als Verwandlung gedacht ist. Das Bewußtsein seiner göttlichen und seiner menschlichen Art steht bei Jesus nicht nebeneinander, sondern hat die mehrfach beschriebene, dem Glaubensakt vergleichbare Form.[3])

Am wenigsten trifft man die Meinung des Evangelisten, wenn man ihm in irgend einer Form doketische oder gnostische

---

[1]) Vgl. darüber Holtzmann II, 460, Anm. 1 und Baldensperger, S. 52.

[2]) Das Verhältnis des Logos zu Gott wird später erläutert werden.

[3]) An einer Stelle findet sich bei Holtzmann ein ähnlicher Gedanke S. 439: „Die Erzeugung eines Selbstbewußtseins, wie es sich in den johanneischen Christusreden darstellt, ist die letzte und höchste That des auf die Welt wirkenden Logos." Dazu vgl. Anm. 2: „Wenn hiernach der Logos im Eingebornen gleichsam sein eigenes Produkt geworden wäre, so hätte auch diese Vorstellung eine Parallele." Diese Bemerkung ist aber bei Holtzmann nicht nur nicht exegetisch begründet, sondern widerspricht auch seinen sonstigen Anschauungen, da auch Holtzmann den Ursprung Jesu aus dem Himmel in der Art der allgemeinen exegetischen Tradition deutet. Auch ist es nicht richtig, zu sagen, daß der Logos „sein eigenes Produkt" geworden sei. Der Sohn entstammt der Zeugung Gottes und das Verhältnis des Logos zu Jesus kann man nur insofern ein schöpferisches nennen, als der Logos für Johannes zu Gott gehört, und also der Logosgedanke in den Gottesbegriff eingeschlossen ist. Allein Gottes Wort wird natürlich als Gottes Gebilde gedacht und zwar, wie sich zeigen wird, als das Erzeugnis seines Geistes. Die Fleischwerdung des Wortes wird deshalb so gedacht sein, daß durch dieselbe produktive Aktion Gottes, deren Erzeugnis sein Wort ist, auch Jesu „Fleisch", der Mensch Jesus, gebildet wird: so ist er das fleischgewordene Wort Gottes.

Gedanken zuschiebt. Mit derselben Energie wie den himmlischen Ursprung Jesu betont er seine menschliche Art, das „Fleisch" Jesu, und zwar nicht nur im ersten Briefe, sondern auch im Evangelium, vgl. Kap. 6.[1]) In der Leugnung des „Fleisches" Christi sieht Johannes das Wesen des Antichristen. Die Gegner, die er bekämpft, sehen das „Fleisch" Christi als wertlos an, sehen seine Bedeutung nur im Geiste, der als ein von der Person Jesu ablösbarer Besitz gedacht ist.[2]) Sie stellen Geist und Fleisch in Gegensatz zu einander. Gegen diese Scheidung des Geistes vom Fleische Jesu richtet sich nun nicht nur die Polemik des ersten Briefes, sondern auch die Christologie des Evangeliums. Das Eigentümliche an der Polemik des Johannes ist dies, daß er sich durch den Gegensatz nicht zu einer Herabsetzung des Geistes treiben läßt, ebensowenig wie durch die antignostische Polemik zu einer Herabsetzung der Erkenntnis.[3]) Vielmehr stellt er Fleisch und Geist in der Christologie stets in ein kausales Verhältnis zu einander. Der Besitz des Geistes führt nicht zur Leugnung, sondern zum Bekenntnis des Fleisches Christi.

Die Energie, mit der Johannes dies betont, erklärt auch den Gedankengang von Kap. 6. Die Ausdrücke: Essen und Trinken sind Bilder für die Aufnahme seiner Person. Was Jesus fordert, ist absolute, ganze Receptivität seiner Person gegenüber. Glaube ist bei Johannes als receptives Verhalten gedacht. Diese Receptivität öffnet Jesu das Innenleben des Menschen, so daß er der sie Speisende, Leben Erzeugende und Erhaltende wird in ähnlicher Weise, wie Gottes Willen zu thun Jesu Speise ist. Das Ziel dieser Receptivität Jesus gegenüber ist dasselbe, welches Johannes sonst in den Ausdruck faßt, daß Jesus *in* den Seinigen ist. Darum kann die glaubende Aufnahme Jesu durch das Bild des Essens und Trinkens bezeichnet

---

[1]) Die Behauptung von Baldensperger, S. 31 f., daß Johannes kein „lebendiges, tieferes Interesse an der Erscheinung des Logos im Fleische" habe, zeigt, wie wenig sich die von ihm behauptete Tendenz der johanneischen Christologie mit dem im Evangelium erkennbaren Interesse vereinigen läßt.

[2]) 1. Joh. 4, 3 ist zu lesen λύει, vgl. Zahn, Einleitung II, 574.

[3]) Diese Thatsache zeigt, daß man sich auch positive Gedanken der johanneischen Christologie nicht aus dem Gegensatz erklären darf. Er ist in seiner Erkenntnis ganz vom Objekt und nicht von seinen Gegnern abhängig.

werden. In diesem Zusammenhange nun wird es betont, daß das „Fleisch" Jesu es ist, was er der Welt zur Aufnahme darbietet, d. h. seine menschliche Art. Sein Fleisch ist die Leben schaffende Macht. Die Absicht der starken Betonung dieses Gedankens fällt mit der Betonung der Menschheit Jesu im ersten Briefe zusammen. Freilich ist sein Fleisch nicht in sich selbst lebenschaffend, sondern nur deswegen, weil es durch den Geist erzeugt ist. Die lebenschaffende Macht ist allein der Geist. Allein in keiner andern Form schafft er Leben, als durch das Fleisch Jesu. Indem er die Menschheit Jesu erzeugt und in die Welt stellt, giebt er der Welt das Leben. Eine andere Weise, die Macht des Geistes zu erfahren als diese, den Menschen Jesus hinzunehmen, giebt es nicht. Nicht außer oder neben dem Fleische Jesu wirkt der Geist. In der niedrigen unscheinbaren Form der schwachen ohnmächtigen Menschheit Jesu allein kann er hingenommen werden und nur dadurch, daß Jesu Fleisch aufgenommen wird, wird die lebenschaffende Macht des Geistes wirksam. Der Gedankengang steht also im scharfen Gegensatz zum Doketismus und zu allen gnostischen Gedankengängen. Sein Fleisch ist das Brot, das vom Himmel herunterkommt, d. h. wie festgestellt ist und zum Schluß des Gesprächs ja auch ausdrücklich ausgesprochen wird: es kommt aus dem Geiste. Aber daß das Erzeugnis des Geistes Fleisch ist, ein menschliches Wesen, darauf liegt der Nachdruck in der Rede.[1])

Die Betonung der Menschheit Jesu im Evangelium richtet sich indessen nicht in erster Linie gegen ein doketisches Christusbild, sondern sie spricht den Gegensatz Jesu gegen das jüdische Christusbild aus.[2]) Dem Worte Jesu, daß er das vom Himmel herabgekommene Brot sei, setzen die Juden den Hinweis auf seine irdische Abstammung entgegen. Jesu Anspruch, aus dem Himmel zu kommen, wird durch seine menschliche natürliche Art widerlegt. Nicht an der Vorstellung eines himmlischen Ursprungs überhaupt nehmen die Juden Anstoß, als sei damit etwas an sich Unmögliches ausgesprochen: vielmehr besaßen sie ja in der Erwartung der himmlischen Abkunft des Christus ein Mittel zum Ver-

---

[1]) Vgl. oben S. 9 f.

[2]) Vgl. Schlatter, Der Bruch Jesu mit der Judenschaft, „Aus Schrift und Geschichte", S. 3.

ständnis dieses Anspruchs Jesu. Allein daß Jesus, dessen Abkunft bekannt ist, von seinem himmlischen Ursprung spricht, bildet den Anstoß. Der Anstoß ist derselbe, der auch 7, 27 ausgesprochen wird: da man seinen Ursprung kennt, so kann er der Christus nicht sein. Sein himmlischer Ursprung schließt volle menschliche Art aus. Seine Erscheinung muß etwas Geheimnisvolles haben. Dieser Zug fehlt Jesus. Er tritt ihnen mit der Wirklichkeit eines menschlichen Lebens entgegen. Er kann darum der Christus, der Spender des ewigen Lebens, nicht sein. Gegenüber diesem Phantasiebild von einem geheimnisvollen, der menschlichen Wirklichkeit unähnlichen Christus betont Jesus, daß sein „Fleisch", seine menschliche Wirklichkeit, ihn zum Brot des Lebens mache. Himmlischer Ursprung und menschliche Wirklichkeit schließen sich nicht aus, sondern gerade einen menschlichen Lebenslauf sühnt er kraft seines himmlischen Ursprungs.[1])

Für Johannes hat es aber in der Kirche bleibende Bedeutung, daß Jesus seine volle menschliche Wirklichkeit den Juden gegenüber nicht verleugnet hat, daß er seine himmlische Abkunft nicht etwa nur zu behaupten vermochte, indem er seine menschliche Art verschleierte und sich einen der irdischen Wirklichkeit fremden Anstrich gab. Die Motive des phantastischen außermenschlichen Christusbildes kehren beständig wieder, und darum hat das Bekenntnis Jesu zu seiner Menschheit bleibende Bedeutung und die Rede ist für Johannes ebensogut gegen die Gnostiker wie gegen die Galiläer bedeutsam.

Johannes verschleiert es in keiner Weise, wie stark das Bekenntnis zur Messianität Jesu mit allem, was es in sich schließt, mit der klaren Wahrnehmung seiner wirklichen Menschlichkeit zusammenstieß. Er ist sich der starken Spannung deutlich bewußt, in der sein Glaube an Jesus zu dem, was an ihm sichtbar war, stand. Er macht das an der Stärke des Anstoßes klar, den man an seinem „Fleische" nahm. Der Ernst, mit dem er es betont, daß Jesus Fleisch war, zeigt, daß seine Christologie die Menschlichkeit Jesu nicht ausgelöscht hat. Man darf darum

---

[1]) Der Gegensatz, in den hier die jüdischen Präexistenzvorstellungen und Gedanken über den himmlischen Ursprung des Christus zu Jesu Selbstzeugnis treten, zeigt, daß der johanneische Gedanke nicht aus dem jüdischen entstanden ist.

nicht sagen, daß eine solche Christologie im Gedanken eines Genossen Jesu nicht denkbar sei.[1])

Die Menschlichkeit Jesu liegt für Johannes in dem Namen: Menschensohn, den Jesus sich gab. Messianisch ist der Ausdruck auch bei Johannes, 12, 34 steht er synonym dem Christusnamen, und auch 9, 35 f. setzt die Frage des Geheilten voraus, daß das Wort als Messiasbezeichnung verstanden wird. Allein die beiden parallelen Namen: Sohn Gottes und Sohn des Menschen werden in ganz paralleler Art im Johannesevangelium gebraucht. Wie Johannes mit der einen messianischen Bezeichnung die Abkunft Jesu von Gott ausdrückt, so sieht er in der andern einen Hinweis auf seine Abstammung vom Menschen. Natürlich wird damit kein Schnitt durch die Person Jesu gemacht, als stammte einer der Faktoren, die Jesu Person bilden, etwa sein Geist, von Gott und der andere vom Menschen. Diese Scheidung widerspricht der Grundtendenz der johanneischen Christologie: einerseits stammt Jesus, und zwar gerade in seiner menschlich natürlichen Art, ganz von Gott, — sein Fleisch aus dem Geiste — andererseits ist er völlig Mensch, Sohn des Menschen. Die beiden ihn bildenden Faktoren werden nicht addiert, sondern stehen in kausalem Verhältnis zu einander: zum Menschen Jesus kommt nicht etwa der Geist als ein neues, ihm fremdes Element hinzu, sondern er ist der ihn gestaltende Faktor.

Die messianische Bezeichnung wird nach ihrem Wortsinn gedeutet. Daß Jesus seine menschliche Abkunft betont, war allen Evangelisten auffallend. Die Bezeichnung hebt ihn aber in keiner Weise aus der Reihe der Menschen empor, als das Ideal, oder das Urbild des Menschen oder ähnlich. Jesus stellt sich damit den Menschen gleich: er ist ein ganzer und wirklicher, nicht ein besonderer Mensch; allein es ist für Jesus etwas Besonderes, ein Mensch zu sein. Seine Abstammung vom Menschen trägt in sein Leben eine Spannung hinein. 1, 51 wird das umfassende Glaubensmotiv an die Menschlichkeit Jesu angeknüpft. Zwei Reihen von Erfahrungen machen die Jünger: er ist Mensch, aber der Himmel

---

[1]) So Weizsäcker, 517: „Keine Macht des Glaubens und der Philosophie kann groß genug vorgestellt werden, um die Erinnerung des wirklichen Lebens so auszulöschen und dieses Wunderbild eines göttlichen Wesens an ihre Stelle zu setzen. . . . Für einen Urapostel ist es undenkbar."

steht ihm offen und ist ihm gegenwärtig, er ist ein Mensch, dem sein Lebensinhalt aus dem Himmel zuströmt. Beides, seine menschliche Art und sein himmlischer Ursprung, sind an ihm sichtbar. In ähnlicher Weise wird 3, 13 gerade die umfassende, weiteste gehende Aussage, daß Jesus seinen Ort im Himmel hat, an seine Menschlichkeit angeknüpft: er ist ein Mensch, allein ein Mensch, der im Himmel seine Gegenwart hat. Gerade als Mensch, nicht nur vor oder nach der Zeit seines irdischen Lebens, ist er im Himmel. Diesen beiden Worten am nächsten steht 6, 62, da auch hier der himmlische Ort Jesu mit seiner menschlichen Abstammung in Verbindung gebracht wird: daß er als Mensch in den Himmel hinaufsteigt — das wird jeden Anstoß an den Ansprüchen, den er in seiner menschlichen Art macht, beseitigen. Der Anstoß, der durch seine Auffahrt in den Himmel gehoben wird, ist der, daß Jesus an seine Menschheit, 6, 27, und zwar an das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes des Menschensohnes, 6, 53, den Besitz des ewigen Lebens knüpft. In dieser Rede zeigt sich deutlich, daß Jesus sich „Menschensohn" nennt, weil er „Fleisch" ist. An den Menschensohn wird das Leben gebunden, in demselben Sinne wie an das Fleisch Jesu. Beide Ausdrücke sagen, daß er gerade in seiner menschlichen Art der Quell des Lebens ist. Ebenso deutlich bezeichnet 5, 27 der Ausdruck die Menschheit Jesu: sie ist der Grund, daß ihm das Gericht übertragen ist: durch einen Menschen soll die Menschheit gerichtet werden. Der Gedanke ist bekanntlich sehr verschieden gedeutet worden. Selbstverständlich soll das Gericht durch den Menschen das Gericht Gottes nicht ausschließen. Gott richtet durch einen Menschen. Jesus richtet, wie er „hört", auch den Urteilsspruch empfängt er von Gott. Gleichwohl kann „der Mensch" in einem Zusammenhange, in dem vom Weltrichter die Rede ist, nur „Gott" gegenüber stehen: daß nicht Gott selbst richtet, sondern daß er durch Jesus richtet, hat seinen Grund in Jesu Menschheit. Das Wort wird sich daraus erklären, daß das Gericht sich gegenwärtig vollzieht. Soll's im irdischen Leben des Menschen sich vollstrecken, so muß es durch einen Menschen geübt werden, weil es auf Erden ergehen soll, so muß es durch einen auf Erden wirkenden Menschen vollzogen werden. Der Gebrauch des Wortes an dieser Stelle hat ein ganz ähnliches Motiv wie Matth. 9, 6: Da die Sünden auf Erden vergeben werden, so werden sie durch einen Menschen vergeben.

Alle übrigen Worte, in denen sich Jesus Menschensohn nennt, sprechen von seiner Erhöhung, 3, 14; 8, 28; 12, 34 oder Verherrlichung 12, 23; 13, 31. Hiermit ist ausgesprochen, daß Jesus, da er Mensch ist, auf Erhöhung und Verherrlichung wartet. Es liegt in diesen Worten noch ein anderes Moment, als in denen, die vom himmlischen Ort des Menschensohnes sprechen, nämlich nicht nur die Überzeugung, daß er als Menschensohn der Erhöhung gewiß ist, sondern auch das Bekenntnis, daß er als Menschensohn der Erhöhung bedarf. Es wird zugleich ausgedrückt, daß die Herrlichkeit ihm gebührt und daß sie ihm fehlt — fehlt in dem bereits erläuterten Sinne. Als Menschenkind steht er mit dem Anspruch auf Herrlichkeit da, aber auch mit dem Bedürfnis, verherrlicht und erhöht zu werden, da Herrlichkeit und himmlischer Ort für ihn in seiner Menschlichkeit etwas Jenseitiges sind.

Auch zum Verständnis dieses Gedankens bietet der Johannesbrief in seinen Worten über den Stand der Gläubigen eine erläuternde Parallele. Die Liebe Gottes besteht in der Übertragung des Namens der Gotteskinder, 3, 1. Den von Gott gegebenen Namen behandelt Johannes im Schluß des Glaubens als Realität: und wir *sind* es. Aber *erschienen*, in die erfahrbare Wirklichkeit getreten, ist noch nicht, was wir sein werden. Die Untersuchung über den himmlischen Ursprung Jesu hat gezeigt, inwieweit die Stellung Jesu dieser Stellung der Kinder Gottes vergleichbar ist: wegen seiner Menschlichkeit bedarf auch er der Erhöhung und wartet auf die „Erscheinung" dessen, was er ist. Auch er besitzt seine Gottessohnschaft als einen Namen. Da Gott es ist, der ihm den Namen gab, so besteht zwischen Namen und Wesen keine Spannung. Durch Gottes Wort, welches ihn Gottes Sohn *nennt*, *ist* er auch wirklich Gottes Sohn. Da seine menschlich-niedrige Erscheinung im Gegensatz zu seinem Namen steht, so besteht der Glaubensakt darin, daß der Mensch den Jesus von Gott beigelegten Namen bejaht, als Realität behandelt, ihm als dem in Gottes Macht handelnden Christus vertraut. Darum bezieht Johannes besonders häufig das Glauben auf den Namen Jesu: 1, 12; 2, 23; 3, 18; 1. Joh. 3, 23; 5, 13; vgl. 20, 31.

Dieser Gebrauch des Namens Jesu schließt sich natürlich an den Gebrauch des Namens Gottes im Alten Testament an:

Israel hat nicht Gottes sichtbare Gegenwart, sondern seinen Namen bei sich. Ebenso ist mit Jesu menschlicher Art der Name des Sohnes Gottes dem Volk zum Glaubensgrund gegeben. Da Gott es ist, der ihm diesen Namen gab, so glaubt der Mensch an Gott, indem er an Jesu Gottessohnschaft glaubt, sowie Verneinung der Messianität Jesu Unglaube gegen Gott ist.[1])

Daß Gott Jesum seinen Sohn *nannte*, also ihn durch sein *Wort* zu seinem Sohne machte, dies ist das *Zeugnis* Gottes für Jesus. Der Zusammenhang, in welchem im ersten Briefe 5, 9 ff. von Gottes Zeugnis für Jesus gesprochen wird, zeigt, daß Johannes wohl zunächst an das bei der Taufe über Jesus gesprochene Wort dachte, welches die Synoptiker berichten. Gott tritt zunächst für ihn durch sein Wort ein. Die Gottessohnschaft Jesu wird nicht etwa als in der Zukunft liegend angesehen, nur liegt sie gegenwärtig außerhalb menschlicher Erfahrung und ist nur Gott aufgedeckt. Deshalb ist Gott den Menschen gegenüber der „Zeuge" der Gottessohnschaft Jesu. Das „Zeugnis" Gottes aber fordert vom Menschen „Glaube". Freilich beschränkt sich Gottes Zeugnis für Jesus nicht auf sein Wort, es tritt dazu Jesu Werk, vgl. im Evangelium 5, 32 mit V. 36. Dies wird im ersten Briefe 5, 11 f. dahin erläutert, daß das durch Jesus vermittelte ewige Leben Gottes Zeugnis für Jesus ist.

In derselben Weise, wie Gott der Zeuge Jesu ist, ist Jesus Gottes Zeuge, 3, 11. 32; vgl. 18, 37, derselbe Ausdruck auch 8, 14. Beides hängt innerlich zusammen. Aus demselben Grunde, der für Jesus ein Zeugnis Gottes nötig macht, hat Jesus den Menschen gegenüber die Stellung eines Zeugen. Vermöge der Nähe bei Gott, die ihm ein Sehen und Hören Gottes möglich macht, ist er den Menschen gegenüber, denen Gott verborgen ist, Zeuge. In dem Worte liegt aber ebenso wie in der Anwendung desselben auf Gott der Hinweis darauf, daß Jesus durch sein *Wort* für Gott eintritt. Da er nicht in der Erscheinung des Gottessohnes, sondern als Menschenkind auftritt, so ist die Form, in der er Gottes Gegenwart, Macht und Herrlichkeit beweist und

---

[1]) Es ist klar, daß für Johannes alles darauf ankommt, daß Jesus den Namen des Sohnes Gottes nicht von der *Gemeinde* als ein „Werturteil", sondern von *Gott* empfangen hat.

vermittelt, das Wort. Deswegen rechnet auch Jesus auf Glauben. Da er durch sein Wort für Gott eintritt, so ist ein Glaube an Jesus Glaube an Gott und die Verweigerung des Glaubens Jesus gegenüber Unglaube gegen Gott.

Als der Menschensohn, dessen Erscheinung mit dem ihm gegebenen Namen des Sohnes Gottes in Spannung steht, bedarf Jesus der Erhöhung, durch welche jene Spannung aufgehoben wird. Die Erhöhung Jesu ist nicht räumlich vorgestellt, sondern qualitativ, ebenso wie die Verherrlichung. Erhöht muß Jesus werden, damit er zum Quell des ewigen Lebens für jeden Glaubenden werde,[1]) 3, 15. Durch Jesu Erhöhung wird seine göttliche Sendung offenbart, 8, 28. Wenn er erhöht wird, wird er alle zu sich ziehen, 12, 32. Der Hinauftritt Jesu zu Gott, sein Rücktritt in die Verborgenheit wird im Evangelium niemals als Schranke, als Erschwerung seiner Wirksamkeit, sondern regelmäßig als Erweiterung und Steigerung derselben, d. h. also als Erhöhung gedacht.

Der Rücktritt Jesu zu Gott entzieht ihn freilich der Wahrnehmung der Welt, aber nicht dem „Sehen" der Jünger, 14, 19. Sie werden seine Einheit mit Gott, seine Gegenwart in ihnen und ihr Sein in Jesus erkennen, 14, 20. Die Erhöhung Jesu bedeutet keinen Verlust für die Jünger, sondern einen Gewinn, 16, 7. Da Jesus zum Vater geht, so wird der an ihn Glaubende nicht nur dieselben, sondern größere Werke als Jesus thun, 14, 12. Nach der Darstellung des Evangelisten hat Jesus seinen eigentlichen Erfolg, die Gründung der Gemeinde, die „Frucht" seines Wirkens, niemals als das Resultat seiner irdischen Wirksamkeit erwartet, mit derselben Bestimmtheit aber als die Frucht der an ihn Glaubenden in Aussicht gestellt, 4, 38; 12, 24. Wie Gott hinter Jesus zurücktritt und ihm die Vollendung seines Werkes überläßt, so vermag auch Jesus seinen Jüngern die „größeren Werke" zu überlassen. Gleichwohl bleibt er selbst ähnlich wie Gott in ihm in seinen Jüngern der Wirkende. Die Verherrlichung Jesu ist aber nicht nur von subjektiver Bedeutung für die Jünger, nicht nur Erkenntnisgrund für die Stellung Jesu, sondern von objektiver und realer Bedeutung für Jesus selbst. Regelmäßig wird Jesu Hinauftritt zu Gott

[1]) ἐν αὐτῷ zu ἔχῃ vgl. Weiß z. d. St.

als Bedingung für die Gegenwart des Geistes beschrieben. 7, 39: οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὔπω ἐδοξάσθη. Dieses Wort erläutert sich durch 16, 7. Jesu Erhöhung ist die Bedingung der Gegenwart des Geistes in der Welt. Der Gedanke ist in keiner Weise psychologisch begründet, sondern objektiv, christologisch. Durch Jesu Erhöhung ist seine Wirksamkeit deswegen gesteigert, weil er am Orte Gottes steht. Er ist den Seinigen gegenüber nicht mehr äußerlich, sondern, da er an Gottes Daseinsweise teilnimmt, innerlich. Darum wird er den Jüngern durch seine Erhöhung näher gerückt: er ist nunmehr „in" ihnen, und sie „in" ihm. Absichtlich wechseln die Bezeichnungen: „ich in euch" und „ihr in mir", da die Raumvorstellung nicht genügt, um die Stellung Jesu auszudrücken. Sie wird durch lokale Wendungen ausgedrückt, da sie ernsthaft und realistisch gedacht ist. Jesus ist durch seine Erhöhung raumfrei geworden, hat teil an der Allgegenwart Gottes. Er umfängt und durchwaltet die Seinigen. Weil nun das Walten Jesu und des Geistes niemals auseinandertreten, sondern zusammenfallen, so gut als das Wirken Jesu und Gottes, so ist die Erhöhung Jesu auch für das Wirken des Geistes eine Epoche. Indem Jesus in den Jüngern gegenwärtig ist, ist Geist da. Er kommt im Geiste. Erst durch Jesu neue innerliche Gegenwart in den Seinigen ist der Geist Gottes bei ihnen.

Durch seine Erhöhung ist Jesus Geist, wie Gott Geist ist. Das bedeutet freilich für Jesus ebenso wie für Gott weit mehr als den Gegensatz gegen Materialität und räumliche Begrenztheit. Daß Gott Geist ist, hat zur Folge das προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, 4, 28 ff. Gewöhnlich deutet man dieses Wort so, daß aus der unräumlichen Allgegenwart Gottes die Innerlichkeit des Betens folge.[1]) Allein πνεῦμα hat beide Male denselben Sinn, und ἐν πνεύματι ist die bekannte Wendung, die vom Geiste Gottes spricht: Gottes Geist ist der wahre Ort der Anbetung. Der Gedanke, daß man Gott suchen oder sich zu ihm erheben müsse, wird beseitigt: da Gott Geist ist, so schafft er im

[1]) Vgl. z. B. Weiß z. d. St.: „Die Anbetung ist nicht eine Thätigkeit, welche in sinnlichen Handlungen, Gebärden, Ceremonien, Zeit- und Ortsbeschränkungen, überhaupt im Gebiete des Sinnlichen geschieht, sondern sie vollzieht sich in der Sphäre des Geistigen, das in seiner reinen Innerlichkeit von allen solchen Bedingungen unabhängig ist."

Menschen, indem er ihn in sich hineinzieht und ihm innerlich gegenwärtig wird, selbst das Gebet. Aus seiner Gegenwart beim Menschen entspringt das Gebet. Gebet entsteht nicht dadurch, daß der Mensch zu Gott kommt, sondern dadurch, daß Gott zum Menschen kommt.

Dies Wort erläutert, was es für die Gemeinde zu bedeuten hat, daß Jesus durch seine Erhöhung Geist geworden ist. Es bedeutet nicht nur seine unräumliche Gegenwart, sondern seine wirksame Macht. Indem er ihnen nicht mehr äußerlich gegenübersteht, sondern sie in sich aufnimmt, greift er mit schöpferischer Macht gestaltend in ihr Innenleben hinein. In ihm ist nun Gottes Geist in ihnen. Darum wirkt der Erhöhte mehr, als Jesus in seinem Fleischesleben.

Einen Anstoß giebt Jesus nicht nur durch seine dem jüdischen Christusbild widersprechende, menschliche Art, sondern auch durch sein Verhältnis zum Gesetz. Der aus Jesu Freiheit vom Gesetz entspringende Anstoß wird nach der Art des Johannes an einem Beispiel erläutert und an dasselbe der hieraus entspringende Bruch angeknüpft.[1])

Seine Freiheit vom Gesetz begründet Jesus nicht etwa durch ein das Gesetz entwertendes Urteil, sondern allein durch einen Hinweis auf seine Gemeinschaft mit Gott. Er wirkt, weil Gott wirkt. Weil sein Thun durch Gottes Thun begründet ist, so ist der Bruch des Sabbathgebotes für ihn keine Sünde. Da die am Sabbath geschehene That ein Wunder ist, so ist sie ein Zeugnis Gottes für ihn. Ohne Gott hätte er sie nicht zu thun

---

[1]) Weizsäcker bemerkt hierzu S. 521: „Aber das ist auch alles, was noch einigermaßen an jene Streitigkeiten erinnert. Und nicht nur diese sind in den Hintergrund getreten, sondern was die Hauptsache ist, Jesus selbst hat überhaupt keine Stellung zum Gesetz, es ist für ihn nicht vorhanden . . . Nur in einer Zeit, die den Kampf und die Frage des Gesetzes völlig hinter sich hatte, konnte dieses Bild von Jesus entworfen und diese Lehre vorgetragen werden." Aber Kap. 5 nimmt bei Johannes keine untergeordnete Stellung ein, die ganze Rede Jesu ist durch seine Freiheit vom Gesetz veranlaßt und begründet. Dieselbe und das Kapitel zeigt, wie es dadurch zum Bruche kam. Ferner wird in Kap. 7 der Konflikt des 5. Kap. wieder aufgenommen und Kap. 9 bringt noch einmal einen Sabbathkonflikt. Angesichts dieser Sachlage muß man Weizsäckers Behauptung grundlos nennen.

vermocht, in ihrer wunderhaften Art trägt sie mit dem Merkmal des göttlichen Ursprungs auch das Zeichen des göttlichen Rechtes an sich: sie konnte nicht im Gegensatz gegen Gott, sondern nur in der völligen Abhängigkeit von ihm geschehen. Jesus erfährt nicht aus dem Gesetz den Willen Gottes und die Regel seines Wirkens, sondern durch seine direkte, durch das Gesetz nicht vermittelte Gemeinschaft mit Gott. Die Gewähr für das Recht seiner That liegt also nicht in ihrer Übereinstimmung mit dem Gesetz, sondern in der Receptivität Jesu Gott gegenüber. Indem er nur thut, wozu Gott ihm Antrieb und Kraft giebt, ist er gewiß, in der Bahn des Willens Gottes zu bleiben. Hierin besteht seine Freiheit vom Gesetz. Die Begründung derselben in seiner Abhängigkeit von Gott erhebt ihn über die Gefahr, durch seine Freiheit vom Gesetz sich auch von Gott zu emancipieren.

In derselben Weise wird Jesu Freiheit 8, 35 bestimmt. Als der Sohn ist er den Knechten gegenüber der Freie. Indem die Unfreiheit des Knechtes durch den Gegensatz seiner Stellung zu der des Sohnes erläutert wird, wird klar, daß die Freiheit in dem Verhältnis zu Gott gesehen wird. Wie die Unfreiheit des Knechtes damit beschrieben wird, daß er nicht immer im Hause bleibt, so soll mit den Worten, daß der Sohn auf immer bleibt, dessen Freiheit bezeichnet werden. Sie besteht in der Freiheit von jeder ihn von Gott scheidenden Schranke, in der ungehemmten, dauernden Gemeinschaft mit Gott, die auch in seiner irdischen Existenz nicht beschränkt ist: er „bleibt in des Vaters Hause".

Das Verhältnis Jesu zur alttestamentlichen Offenbarung ist aber durch seine Freiheit vom Gesetz nur nach einer Seite hin bestimmt. Andrerseits betont Jesus den strengsten Zusammenhang zwischen der in ihm vorhandenen Offenbarung und der alttestamentlichen. In dieser Beziehung ist der Schluß der Rede, die sich an den Konflikt mit dem Gesetze anknüpft, entscheidend. Die Rede schließt 5, 45—47 damit, daß nicht bei Jesus, sondern bei den Juden die Übertretung des Gesetzes ist. Der Gedankengang ist genau derselbe wie Matth. 23. Wie dort der Bruch mit den Pharisäern absichtlich nicht durch ihren Gegensatz gegen Jesus, sondern durch ihren Bruch des Gesetzes begründet wird, so auch in der bei Johannes gegebenen Rede. Die in der

Ablehnung Jesu liegende Schuld findet schon in Moses ihren Kläger. Denn der Unglaube Jesus gegenüber hat seinen Grund im Mangel des Glaubens an Moses. Die Stelle hat 7, 19 eine Parallele, welche zeigt, daß es sich nicht nur um den Unglauben an die messianische Verheißung handelt. Dort lautet der Vorwurf, der den Gegensatz gegen Jesus erklärt: Niemand von euch thut das Gesetz. So ist auch 5, 46 der Unglaube gegen Moses der umfassende Ausdruck für die Nichtachtung seines Wortes: Das Übertreten des Gebotes ist Unglaube gegen den Gesetzgeber. Der Satz, daß der Ungehorsam gegen Moses die Schuld ist, durch die Jesus unverständlich wird, hat zur Kehrseite den anderen, 7, 17, daß der, der Gottes Willen thun will, den göttlichen Ursprung der Lehre Jesu erkennt. Jesus hat also Moses und das Alte Testament für sich. Freilich giebt es eine falsche Schätzung des Alten Testamentes in Israel, die sich in der Meinung zeigt, „in den Schriften ewiges Leben zu haben". Dieser Vorwurf erklärt sich daraus, daß man die Wirkung des Geistes auf die Erzeugung des Schriftwortes beschränkte, weshalb man mit dem Geist auch das ewige Leben im Buche suchte.[1])

Wie Moses steht auch Abraham auf Jesu Seite und freut sich an Jesu „Tag", 8, 56. Das positive Verhältnis zwischen Moses und Jesus wird 1, 17 in den Satz gefaßt, daß durch Moses das Gesetz gegeben wurde, während das Werk Jesu darin besteht, daß die Gnade und die Wahrheit durch ihn „wurden", d. h. als wirksame Kräfte in den Geschichtslauf eintraten. Durch Moses tritt der fordernde Wille Gottes, der das Handeln vom Menschen erwartet, durch Jesus der gebende Wille Gottes, in dem Gott selbst der Handelnde ist, und mit ihm die Vergebung und die Wahrheit in die Welt ein.

Die Anknüpfung an das Alte Testament liegt schon in der Übernahme des Christusnamens und zeigt sich in dem durch das Evangelium sich hindurchziehenden Schriftbeweis. Wie der Unglaube der Juden mit Jesus auch Moses trifft, so glauben die

[1]) Vgl. Schlatter, Der Glaube, 2. Aufl., S. 17: „Indem der Geist nicht anders wirksam gedacht wird, als so, daß er die Schrift inspiriert, wird nichts Ganzes, nicht die Einheit und Totalität einer lebendigen Gestaltung von ihm erwartet. Seine Gabe ist etwas Vereinzeltes und bleibt über der Person und ihr fremd."

Jünger, indem sie an Jesu Wort glauben, auch an die Schrift, 2, 22. Die Schrift kann nicht aufgelöst werden, 10, 35. Über den Haß und die Verlorenheit des Judas tröstet sich Jesus damit, daß dies geschah, damit die Schrift erfüllt werde, 13, 18; 17, 12. Der Beleg dafür, daß der Verrat nicht aus dem Rahmen des Willens Gottes herausfällt, liegt darin, daß er geweissagt ist.

Neben die Leugnung des Fleisches Jesu stellt der erste Brief die Leugnung seines Blutes, 5, 6. Das Kommen Jesu durch Wasser, d. h. die Bedeutung seiner Taufe und also der Geistesmitteilung, leugnen die Antichristen nicht, aber im Zusammenhange mit der Verleugnung seiner Menschheit leugnen sie das Kommen Jesu durch Blut, d. h. die Bedeutung seines Sterbens. Sein Tod kommt in diesem Gedankengange als die Konsequenz seines Kommens im Fleische in Betracht. Die Erniedrigung, die hierin liegt, findet in seinem Sterben ihre Durchführung und ihren Abschluß. So gut Jesus als der Sohn Gottes im Fleische kommt, so gut sind nicht nur Geist und Wasser, sondern auch sein Blut das Zeugnis für seine Messianität. Sein Sterben steht so wenig als sein Fleisch im Gegensatz zu seinem Geistbesitz. Es ist ebenfalls Gottes Zeugnis für Jesu Gottessohnschaft. Ebenso wie das Fleisch Jesu überhaupt entspringt es dem Geiste. Wie der Geist in kausalem Verhältnis zur ganzen menschlichen Art Jesu steht, so auch zu seinem Sterben.

Auch im 6. Kapitel des Evangeliums ist es schwerlich zufällig, daß die für die menschliche Art gebräuchliche Formel: Fleisch und Blut — getrennt wird, indem zunächst nur vom Essen des Fleisches und dann vom Essen des Fleisches und vom Trinken des Blutes die Rede ist. Diese getrennte Hervorhebung der beiden einzelnen Elemente des menschlichen Wesens wird dieselbe Bedeutung haben wie die Betonung des Bekenntnisses zum Blute Christi neben der Warnung vor der Verleugnung seines Fleisches. Der Evangelist denkt auch im 6. Kapitel an Jesu Tod, durch den Fleisch und Blut geschieden werden. Sein Fleisch ist deswegen lebenschaffende Macht, weil es ihn zum Tode führt: als der Sterbende bringt er der Welt das Leben. Das Fleisch Jesu ist demnach für den Evangelisten bedeutsam als Ermöglichung seines Sterbens: in seiner Weise drückt er

dies durch die Aufnahme der Formel „Fleisch und Blut“ aus. Es ist also keineswegs richtig, daß nach ihm das Fleisch Jesu nur das Mittel der Offenbarung seiner Herrlichkeit sei.[1]) Vielmehr verfolgt auch Johannes wie die Synoptiker zwei Reihen von Merkmalen an Jesus, die Merkmale seiner Macht, seiner Herrlichkeit und die seiner Schwäche, seines Fleisches. Das Fleisch ist wie eine Offenbarung, so auch gleichzeitig eine Verhüllung der Herrlichkeit Jesu: dieselbe leuchtet nur in seinen Thaten und Worten durch das verhüllende Fleisch hindurch. Und auf diese Seite der Menschheit Jesu fällt allerdings bei Johannes ein starker Ton.

[1]) So z. B. Baldensperger.

4. Kapitel.

Die Liebe Jesu.

Das Handeln, durch welches Jesus als der Sohn Gottes dasteht, wird nicht nur formell bestimmt, als Gehorsam gegen Gott, sondern, da Gottes Wille Liebe ist, inhaltlich als Liebe, und zwar zunächst als Liebe gegen Gott, 14, 31. In dieser ist sein Gehorsam gegen Gott begründet und durch das Bewahren der Gebote Gottes bleibt er in der Liebe Gottes. Auch die Liebe Jesu zu Gott steht unter derselben Regel, unter der die Liebe der Menschen zu Gott steht. Für die Gemeinde gilt, daß das Liebesverhältnis zu Gott nicht von unten herauf entsteht, als würde die Liebe Gottes in ihm durch die Liebe der Menschen hervorgerufen. Vielmehr entsteht alle Liebe von oben herunter, die Gottheit Gottes, seine übergeordnete Stellung, bleibt gewahrt. Gottes Liebe erweckt die Liebe der Menschen zu Gott und untereinander, 1. Joh. 4, 10. Um deswillen gebraucht Johannes ständig den Ausdruck: die Liebe Gottes. Alles, was von Liebe existiert, ist Gottes Eigentum, weil sein Werk. Da das Lieben der Menschen vom Lieben Gottes abhängig ist, so erlischt die Liebe des Menschen dadurch, daß er aus dem Kreise der von Gott Geliebten herausfällt und umgekehrt: durch das Erlöschen seiner Liebe fällt er aus der Liebe Gottes. Daher der scheinbare Doppelsinn der Formel: Bleiben in der Liebe Gottes, oder: Das Bleiben der Liebe Gottes im Menschen, wodurch sowohl die Dauer seines eigenen Liebens als sein Bleiben im Kreise der Kinder Gottes bezeichnet wird.

Auch alles Lieben Jesu ist durch Gottes Liebe zu ihm begründet, 3, 35; 10, 17; 15, 9; 17, 23 ff. Jesus ist der direkte Gegenstand und Empfänger der Liebe Gottes. Als Äußerung der Liebe Gottes zur Welt wird regelmäßig die Sendung Jesu bezeichnet: darin offenbart sie sich, 3, 16; 1. Joh.

4, 9. Die Liebe Gottes kommt durch den Sohn in die Welt. Die Regel, daß der, der Gott liebt, auch die Brüder liebt, gilt auch für Jesus. Darum ist das Gebot Gottes an Jesus die Liebesübung: Wie Gott Jesum liebt, so liebt Jesus die Seinen, 15, 9. So ist Jesus der Vermittler der Liebe Gottes an die Welt. Er ist auch der Vermittler der Liebe der Welt zu Gott. Wer Jesus liebt, der wird von Gott geliebt, 14, 21. Indem Jesus die Liebe der Menschen auf sich zieht, zieht er die Liebe Gottes auf die Menschen. Wer Jesum liebt, den vermag Gott zu lieben, da er durch die Liebe zu Jesus „an das Licht kommt", im Unterschiede von denen, die „die Finsternis mehr liebten, als das Licht."

In der Liebe Jesu ist unbegrenzte Willigkeit zur Hülfe mit unbeschränkter Ermächtigung zu derselben geeint, wie sie sich in dem Anerbieten äußert: Bätest du mich, so gäbe ich dir, 4, 10. Die Liebe ist deswegen die einzige Bedingung der Gabe, ja die Not allein auch ohne Bitte ist ihr ausreichendes Motiv: Der Kranke am Teich, 5, 1 ff., wird geheilt durch Jesu spontanen Willen. Die unerschöpfliche Willigkeit Jesu zum Geben drückt Johannes mit den Worten aus, daß die Jünger „Gnade um Gnade" von ihm empfangen hätten. Er gab nicht, um dem Begehren und Geben ein Ende zu machen, sondern um ein immer neues Begehren zu wecken und zu befriedigen. Sein Geben erzeugte sich stets durch sich selbst. Das Verhältnis von Bitten und Empfangen erlischt nicht, sondern setzt sich dauernd fort, da Jesu Ziel nicht nur die sachliche Hülfe, sondern die Bindung des Jüngers an seine Person ist. Seine absolute Willigkeit zum Geben, die im Bedürfnis ihren einzigen Grund hat und auf die Erweckung des Begehrens ausgeht, um es zu stillen, drückt Jesus in dem Wort 7, 37 aus: Wenn jemand durstet, so komme er zu mir und trinke. Die Eigenart seiner Liebe besteht darin, daß sie sich am Mangel entzündet und in ihm ihr voll zureichendes Motiv hat, da derselbe das Begehren aus dem Menschen hervortreibt.

Während in diesem Worte die unbeschränkte Gnade Christi in dem Ruf zu sich hin sich äußert, wird sie 6, 37 in die Worte gefaßt, daß er niemanden, der zu ihm kommt, hinausstößt Das Kommen zu ihm ist die einzige und völlig genügende Bedingung der Annahme. Beide Worte haben das miteinander gemeinsam

daß Jesus seine Liebe nicht darin äußert, daß er den Menschen nachgeht, sondern darin, daß er sie zu sich ruft oder zu sich kommen läßt. Seine Liebe spricht Jesus dadurch aus, daß er sein messianisches Amt durch das Bild des Hirten darstellt. Das Bild zeigt, was er als sein Ziel ergreift: als das eigentliche Wesen seines Christusamtes sieht er nicht das Gebieten an, sondern das Geben. Als Herr der Menschheit ist er der, der sie schützt und versorgt. Er ist ihr dazu gegeben, um sie von dem Teufel zu erretten und zu „speisen". Seiner Liebe entspricht die Willigkeit, mit der ihm die Seinen folgen, ohne daß es des Zwanges bedarf: der Zug stellt anschaulich die Freiheit der Gemeinde dar. Während es im messianischen Gedanken liegt, daß das Volk und die Welt im Christus ihren Zweck hat, um seinetwillen existiert, um sein Eigentum zu bilden und ihm zu dienen — liegt es andererseits in der Art, wie sich Jesus den messianischen Gedanken aneignet, daß er in den Seinen seinen Zweck sieht, für den er sein Leben und seine Person dahingiebt. Diese wechselnde Zielsetzung ist der Liebe wesentlich.

Weil Jesus nicht nur dem Mangel, sondern der Sünde gegenübersteht, so wird seine Liebe zur Verzeihung: er „richtet nicht". Hierdurch scheidet er sich von der messianischen Erwartung, die als den Zweck des Christus das Gericht ansah. Das Richten Jesu wird nicht nur so bestimmt, daß sein positiver Zweck das Erretten der Welt und das Gericht nur ein von ihm nicht beabsichtigter, aber unvermeidlicher Erfolg seines Wirkens sei. In den Worten über das Gericht 3, 17 ff.; 8, 15 ff.; 9, 39; 12, 47 wird am deutlichsten 9, 39 die Blendung der Sehenden ebenso als Jesu Ziel genannt, wie die Erleuchtung der Blinden. Der Verzicht auf das Gericht und die Ausübung desselben treten nicht in einen sich gegenseitig aufhebenden oder beschränkenden Gegensatz zu einander; das bejahende und das verneinende Urteil über Jesu Richten hat vielmehr eine Parallele in den Worten über seine Herrlichkeit: wie er verherrlicht wird, indem er seine Herrlichkeit nicht sucht, so richtet er, indem er aufs Richten verzichtet. Der Verzicht auf das Richten bedeutet für die einen Rettung, für die andern Gericht. Das ungehemmte Geschehenlassen des Bösen ist einerseits Verzeihung desselben, andererseits Strafe. Der Verzicht auf das Gericht ist nicht eschatologisch gemeint, sondern erklärt das Verhalten Jesu in seiner irdischen Existenz. Der negative Ausdruck

charakterisiert seine Passivität dem Bösen gegenüber: er verhindert es nicht, sondern läßt es geschehen. Dieser Begriff umspannt das ganze Verhalten Jesu und besagt, daß er die Menschen nicht nach ihrem Thun behandelt, daß er hilft, giebt und rettet ungeachtet des im Menschen wirksamen Bösen. Die Sünde wird ihm nicht zum Grunde des Richtens, sondern des Helfens, des „Rettens". Denn Jesu Lieben bleibt nicht Wohlwollen, passive Güte, sondern es vollendet sich zur Wohlthat.

Auch für das Johannesevangelium bedeuten die Wunder Jesu Erweise seiner Liebe, denn sie sind Glaubensmotive. Die Differenz zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern in der Beurteilung der Wunder Jesu entspricht deshalb genau der Differenz im Glaubensbegriff.[1]) Glaube nennt Johannes den Erfolg der Wunder Jesu erst dann, wenn sie die Erkenntnis seiner Messianität erweckt haben. Deswegen erzählt Johannes solche Wunder, die das messianische Ziel Jesu darstellen, seine Herrlichkeit sichtbar machen. Die Brotverwandlung hat nach allen Evangelien eine besondere Bedeutung und Wirkung gehabt. Auch in der synoptischen Erzählung bedeutet diese That mehr, als sie unmittelbar wirkt. Durch sie stellt sich Jesus als den Versorger des Volkes dar, und zwar als den, der es mit schöpferischer Macht speist, wie Gott Israel in der Wüste speiste, d. h. er tritt als der Christus auf. Ausdrücklich machen die Synoptiker darauf aufmerksam, daß diese That nicht in einer Not motiviert war, der nicht anders abgeholfen werden konnte, daß ferner die Gabe Jesu weit über das Bedürfnis hinausging: sie hat also nicht nur den Zweck, Hülfe in einer augenblicklichen Not zu sein, sondern sie hat den Sinn, die Christusstellung Jesu zu zeigen und die messianische Hoffnung des Volkes auf Jesum zu ziehen. Dabei hat die That aber doch nicht einen symbolischen Charakter. Ihr Wert besteht nicht nur in der Andeutung und Darstellung eines Gedankens. Vielmehr stellt Jesus sein letztes Ziel nur durch eine That dar, die den Charakter hülfreicher Liebesübung hat. Allein durch seine Gabe zeigt er, daß sein Wille und seine Macht weit hinausgehen über gelegentliche Hülfeleistungen in momentaner Not, und deswegen sein Werk hinaus-

[1]) Über diesen vergleiche Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament, S. 112.

reicht über die durch die Not geforderte Hülfe. Darum ruft hier die Bitte nicht die That hervor, sondern das Werk soll dies Begehren auf ihn ziehen.

Einen ähnlichen Sinn haben alle von Johannes berichteten Wunder. An erster Stelle berichtet Johannes ein Wunder, das unter ganz ähnlichen Bedingungen geschieht. Das Verhältnis von Anlaß und That ist hier noch auffallender. Die That teilt mit der Speisung des Volkes den Charakter der Verwandlung. Auch dies schließt einen Hinweis auf das Himmelreich in sich: man erwartete im Christus den Verwandler der Welt: das Kommen des Himmelreichs ist Weltverklärung. Auch der Umstand, daß die That zur Feier eines Festes geschieht, hat deutlich eine Bedeutung, die mit dem Wort Matth. 9, 15 ff. zusammentrifft: der Christus bringt die Freude des Himmelreichs, für die das Hochzeitsfest ein stehend gewordenes Bild ist. Er hilft nicht nur in der Not, sondern er giebt weit mehr, als durch die Not gefordert wird, seine Gabe trägt nicht nur den Charakter der Wiederherstellung des Alten, sondern den Stempel der Macht, die Neues schafft. Denn auch das Kommen des Himmelreichs, obgleich durch Sünde, Not und Tod veranlaßt, ist nicht nur Wiederherstellung, sondern eine neue Schöpfung.

Am einfachsten zeigen die Totenerweckungen die Einheit von Liebesthat und messianischer Kundgebung im Wirken Jesu: indem Jesus die Toten erweckt, tritt er als der Christus auf. Durch die Totenerweckung offenbart er sich als den Geber des Lebens. Die Totenerweckung ist aber keineswegs nur ein Symbol der Spendung des ewigen Lebens. Vielmehr gehört auch nach Johannes zum ewigen Leben die Auferstehung. So gut er mit dem Judentum und der apostolischen Gemeinde im Himmelreich eine neue Natur erwartete, so gut ist die die Natur umfassende Wirkung nicht das Symbol der innerlichen Wirkung Jesu, sondern deren Vollendung und Abschluß. Die Totenerweckungen zeigen Jesum als den Geber des vollendeten ewigen Lebens. Sie zeigen, daß die Stunde „schon jetzt“ ist, in der die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden.

In ähnlicher Weise werden die übrigen Wunder Jesu als Darstellungen seines innerlichen Zieles aufgefaßt, die Heilung des Blinden als Zeichen, daß Jesus das Licht, die Speisung als Zeichen, daß er das Brot des Lebens ist. Allein die einzelne

That wird damit nicht auf die Stufe einer für sich wertlosen Darstellung eines Gedankens herabgesetzt: sie hat ihren Wert auch für sich als konkrete Hülfeleistung. Aber diese That zeigt stets zugleich das über einzelne Hülfeleistungen hinausliegende Ziel Jesu. Und die Hülfe in äußerer Not ist deswegen mehr als Symbol des geistigen Ziels Jesu, weil sein letztes Ziel Geist und Natur umfaßt. Darum ist die Macht über die Natur Gewähr der geistigen Macht Jesu.

Der Blick von den einzelnen Hülfeleistungen Jesu bis hinauf zu seinem eigentlichen Ziel veranlaßt den Evangelisten, nicht nur von den einzelnen Werken Jesu, sondern von seinem einen einheitlichen Werk zu reden, 4, 34; 17, 4. Nicht als zerfiele das eine Werk Jesu in eine Reihe von einzelnen Werken,[1]) als wäre also das eine Werk die Summe der Wunder Jesu. Für den Evangelisten besteht die Frucht des Wirkens Jesu nicht in den Einzelnen, denen er half. Vielmehr liegt das Verhältnis der vielen Werke zu dem einen Werk so, daß sich in jedem Werk das eine Werk Jesu darstellt. Dieses Werk ist Gottes Werk. Jesus vollstreckt den Willen Gottes, er realisiert das Weltziel Gottes, stellt diejenige Weltgestalt her, die der Absicht Gottes entspricht. Der Ausdruck faßt bei Johannes die innerliche und äußere Seite des Wirkens Jesu in ein Wort zusammen.

Dieselbe Zusammenschau der geistartigen und naturhaften Wirkungen bietet der Begriff der Herrlichkeit Jesu. Wie dieselbe bald als gegenwärtig, bald als zukünftig beschrieben wird, so wird sie auch teils in naturhaften, teils in geistigen, innerlichen Wirkungen erkannt. Auch dies ist für den Evangelisten kein Widerspruch. Wer in den modernen Alternativen Natur und Geist ethisch und metaphysisch u. s. w. denkt, für den behalten alle Gedankengänge des Evangelisten etwas Ungreifbares, Schillerndes. Aber darin zeigt sich nur, daß für den Evangelisten diese Alternativen nicht bestehen. Die Einheit der geistartigen und naturhaften Äußerungen der Herrlichkeit liegt nicht etwa darin, daß für den Evangelisten die Natur auf die Stufe eines Symbols, einer für sich bedeutungslosen Darstellung des Geistigen herabgesunken wäre; sie liegt in seinem Gottesgedanken. Die das Innenleben gestaltende und die nach außen tretende, die

[1]) So Holtzmann, 447.

Natur umspannende Macht stellt der Evangelist im Begriff der Herrlichkeit als eine einheitliche dar, weil für Gott Wille und That, Wort und Werk nicht auseinander treten. Der Geist, der Gottes innerliches Wesen bildet, ist zugleich das Organ der schöpferischen naturhaften Wirkungen Gottes. Im Lebenswerk Jesu, welches in „diese Welt" hineinfällt, treten beide Seiten freilich auseinander. Mit dem ewigen Leben ist die Auferstehung allerdings gewährleistet, aber nicht unmittelbar gegeben. Umgekehrt ist durch die Heilung des natürlichen Gebrechens der Blinde noch nicht zum „Licht der Welt" gekommen. Allein gleichwohl besitzt Jesus in seiner Herrlichkeit mit Gottes Gnade und Wahrheit auch seine Macht über die Natur.

Doch nennt Johannes in dem Worte, in dem er die Herrlichkeit Jesu durch einen umfassenden Ausdruck beschreiben will, absichtlich nicht seine Macht über die Natur, sondern seine Gnade und Wahrheit, 1, 14. In einen gewissen Gegensatz zur naturhaften Auffassung der Herrlichkeit Jesu tritt das Wort 13, 31 f. Indem Jesus durch eigene That den Verräter entfernt, führt er selbst die Entscheidung seines Todesgeschickes herbei. In ähnlicher Weise wie 12, 31 wird die hierin liegende Einwilligung Jesu in sein Sterben als der seinen Tod begründende Willensakt, sofern sein Tod seine eigene That ist, als der eigentliche Moment, in dem sein Sterben liegt, angesehen. Die Kraft, durch eigenen Willen und eigene That in den Tod zu gehen, bildet Jesu Herrlichkeit. Das Wort erläutert den Gedanken, daß seine Gnade seine Herrlichkeit ist. Es zeigt, wie weit der Gedanke führt, daß Jesu Herrlichkeit in innerlichem geistigem Besitz besteht. In dem Entschluß zum Sterben liegt die größte Macht und Gnade seines Willens zusammengeschlossen: er ist eine Offenbarung seiner Herrlichkeit. Indem der Moment aber als Verherrlichung beschrieben wird, wird die Einwilligung Jesu in sein Sterben auf die ihm von Gott gegebene Kraft und Ermächtigung zurückgeführt. Indem ihm Gott die Fähigkeit und Willigkeit zum Sterben gab, verherrlichte er ihn. Eben weil dieser Wille zum Sterben von Gott stammt, ist er nicht nur eine Verherrlichung Jesu durch Gott, sondern auch eine Verherrlichung Gottes durch Jesus. Indem Jesus auf das ihm von Gott ermöglichte Wollen eingeht, aus dem ihm von Gott gegebenen Geist die Kraft zum Sterben nimmt, macht er an sich die Herr-

lichkeit Gottes sichtbar. In ähnlicher Weise wird 12, 23 Sterben und Verherrlichung Jesu ineinander gelegt. Da Jesus in seinem Leben „allein bleiben" muß und erst durch sein Sterben viele Frucht bringen wird, so sieht er in der Ankunft der Griechen das Zeichen, daß die Stunde seines Sterbens gekommen ist. Sein Sterben aber ist seine Verherrlichung.

Das Charakteristische des Gedankens liegt darin, daß Herrlichkeit und Niedrigkeit Jesu nicht als Gegensätze erscheinen, die einander beschränken, auch sind beide Begriffe nicht nur kausal miteinander verbunden, sondern sie liegen ineinander. Jesu Wille zum Sterben ist seine Verherrlichung. Die in demselben liegende Fähigkeit völliger Selbstverleugnung ist die Gabe des ihm gegebenen Geistes Gottes: sie ist die höchste Offenbarung sowohl der Macht als der Gnade seines Willens.

Am deutlichsten ist dies in denjenigen Worten, welche die Verherrlichung Jesu durch den Terminus ὑψοῦσθαι wiedergeben. Der Ausdruck ὑψοῦσθαι findet sich 3, 14; 8, 28; 12, 32. 34. Die Eigentümlichkeit desselben besteht darin, daß das Wort sowohl die Kreuzigung als die Erhebung Jesu in den Himmel bezeichnet, vgl. 8, 28 und 12, 33. Jesu Tod ist zugleich seine Erhöhung, seine Versetzung an den Ort Gottes. Der Evangelist wählt einen beide Ereignisse umfassenden Ausdruck, weil sie für ihn in kausalem Zusammenhang stehen.

Der Gehorsam Jesu gegen Gott begründet mit Jesu Herrlichkeit auch seine Niedrigkeit. Wenn Jesu Wirken und Gottes Wirken identifiziert werden, so einigt sich das für den Evangelisten nicht in der Weise, daß das in Jesus selbst entspringende Wirken „religiös betrachtet" als Gottes Wirken angesehen würde. Vielmehr besteht neben dem Schluß: Jesus, also Gott — die Alternative: Gott oder Jesus. Dies wird durch die regelmäßig wiederkehrende Formel ausgedrückt: „nicht von mir selbst her, sondern von Gott." Insofern das Wirken Jesu aus Gott entspringt, entspringt es nicht aus ihm selbst. Man muß diese Formel nicht dahin abschwächen, als lautete sie: nicht nur aus mir selbst, sondern aus Gott — als sollte mit derselben nur gesagt sein, daß das Wirken Jesu einen tieferen Ursprung habe, als seinen eigenen Willen. Vielmehr zeigt diese Wendung, daß der Wille Jesu nicht nur als der Durchgangspunkt des Wirkens Gottes gedacht ist. Der Gedanke ist der: wenn Jesus sich zum Organ

Gottes macht, so geschieht dies durch eine Verneinung seines eigenen Willens, durch eine Verleugnung seiner selbst. Die Einheit seines Willens mit Gott ist nicht naturhaft gemeint, d. h. nicht so, als thäte Jesus Gottes Willen, indem er seinen eigenen Willen thut, weil dieser mit Gottes Willen einig ist, sondern das Thun des Willens Gottes setzt das ständige Preisgeben seines eigenen Willens voraus. Wenn er Gottes Willen thut, so heißt das, daß er seinen eigenen Willen nicht thut. Der Gehorsam gegen Gott ist ein beständiger Verzicht auf eigenes Wollen und Handeln. Die Receptivität Gott gegenüber ist bedingt durch beständige Austilgung seines Willens, durch Selbstverleugnung. Auch Jesu Gehorsam besteht nicht in der Art, daß er dem von Natur in ihm auftauchenden Triebe einfach folgte, gewiß, dem Willen Gottes zu entsprechen, vielmehr besteht er in der Form, daß er seinem eigenen Willen nicht folgt, sondern denselben verneint. Den Willen dessen, der ihn sandte, sucht Jesus dadurch, daß er seinen eigenen Willen nicht sucht, 5, 30. Indem seine Lehre Gottes Lehre ist, ist sie nicht Jesu eigene Lehre, 7, 16. Also auch der Empfang seines Wortes von Gott ist dadurch bedingt, daß er auf eigenes produktives Denken verzichtet.

Hierin zeigt sich, in welchem Maß der Evangelist damit Ernst macht, daß Jesus „Fleisch" ist. Den Willen Gottes, des Geistes, kann er nur so thun, daß er den Willen des Fleisches, seinen eigenen Willen, nicht thut. Nicht als setzte Johannes in Jesu etwa einen reellen, sündigen Willen voraus, den Jesus erst überwinden müßte. Aber einen Willen des Fleisches, einen eigenen Willen, setzt er in ihm voraus, dessen Ziel die Selbsterhaltung, dessen Inhalt das „Lieben der Seele" ist. Die Verneinung dieses auf Selbsterhaltung, auf die eigene Seele gerichteten Willens durch den ihm von Gott gegebenen Geist ist die Form des Gehorsams Jesu, die Johannes durch die regelmäßig wiederkehrende Formel „nicht ich, sondern Gott" wiedergiebt. Sündig ist nicht die Existenz dieses natürlichen Wollens, so wenig das Fleisch etwas Sündiges ist. Vielmehr ist Jesus dadurch ohne Sünde, daß er dieses Wollen beständig verneint. Dieser beständige Verzicht auf das Thun seines Willens ist die Erniedrigung Jesu.

In dem Verzicht auf eigenes, Gott gegenüber selbständiges Wirken liegt der Verzicht auf eigene Herrlichkeit, 5, 41; 7, 17 f.;

8, 50. Weil Jesu Selbstverleugnung die Bedingung des Wirkens Gottes durch ihn ist, so fällt die daraus entspringende „Herrlichkeit" nicht auf Jesus, sondern auf Gott, aus dem Jesu Wirken entspringt. Der Verzicht auf seine Herrlichkeit, den Jesus übt, wird nicht in den Moment seiner Geburt verlegt, nicht als Verwandlung angesehen, als Naturprozeß, der keine ethische Bedeutung hätte, sondern er durchzieht und umspannt sein ganzes Leben als der dauernd durchgeführte, in jeder That festgehaltene und wiederholte Verzicht auf Verfolgung seiner Ehre, Trachten nach Anerkennung, Ausübung seiner Macht, als das stets wiederholte Verzichten auf seinen eigenen Willen. Daß Jesus den ihm von Gott gegebenen Geist und damit die göttliche Herrlichkeit nicht zu einem Auftreten in Gottes Macht gebraucht, sondern zur Führung und Gestaltung eines dienenden, helfenden, den Widerstand duldenden Lebens — dies ist seine Erniedrigung.

Der Gedanke wird 7, 18 am klarsten ausgesprochen. Aus der Erkenntnis, daß mit Jesus Gott und mit Gott Jesus verherrlicht wird, folgt nicht etwa, daß Jesus, indem er seine Herrlichkeit sucht, indirekt auch Gott verherrlicht, sondern es folgt, daß er auf das Trachten nach seiner eigenen Herrlichkeit verzichtet, indem er nicht von sich selbst her redet: nur so kann er die Herrlichkeit Gottes suchen. Jesu That geht durch einen Verzicht hindurch, der mit Gott geeinte Wille entsteht nur durch Verneinung des natürlichen Wollens und Begehrens. Durch diese Verleugnung seines eigenen Wollens, Denkens und seiner Ehre, umfassend ausgedrückt: seiner „Seele", seiner Person, verhindert es Jesus, daß aus der Macht seines Wortes und seiner That eine Schätzung seiner Person erwächst, welche nicht zum Glauben an Gott würde. Weil diese Selbstverleugnung Bedingung seines von Gott ihm gegebenen Besitzes ist, so dient Jesu „Herrlichkeit" zur Offenbarung Gottes, während im anderen Falle sich Jesus als ein Zweiter neben den einigen Gott, 5, 44, stellen würde, und dadurch nicht für Gott, sondern für sich Ehre gewinnen würde. Indem er sich aber durch Verneinung seines Selbst völlig zum Organ Gottes macht, wird durch die ihm gegebene Ehre Gott nicht etwa verleugnet, sondern geehrt.[1])

[1]) Die apostolische Verehrung Jesu ist also das Gegenteil alles „Heroenkultus". Die Rede 7, 17 ff. ist motiviert durch eine Bewunderung seiner Person, die das Wirken Gottes in ihm verkennt. Diese soll verhindert werden.

Diese Selbstverleugnung ist die notwendige Bedingung des Gehorsams gegen Gott, weil sie die Bedingung der Liebe ist. Dies wird an der Fußwaschung gezeigt. Die Erzählung zeigt anschaulich Jesu Verzicht auf eigene Ehre. Die Handlung steht nicht im Gegensatz zu Jesu Stellung: gerade als der κύριος καὶ διδάσκαλος verrichtet Jesus die Arbeit des Sklaven. Jesu Liebe ist Dienst. Deswegen stellt sie ihn nicht über, sondern unter die Seinigen. Nur in dieser Form ist er ihr Herr. Im Liebesdienst offenbart sich zugleich seine Herrlichkeit und seine Niedrigkeit. Das natürliche Wollen geht auf Selbsterhaltung, der Liebesdienst aber, den Jesus übt, ist Selbstverleugnung.

Die von Jesus geforderte und darum geübte Verneinung des eigenen Willens wird auf eine umfassende Regel gebracht in dem Worte 12, 25: Dem Lieben der Seele, dem auf die Erhaltung und Pflege des eigenen Willens gerichteten Willen, tritt als Jesu Gebot das „Hassen" der eigenen Seele, die Selbstverleugnung, gegenüber. Diese Selbstverleugnung schließt die Bereitwilligkeit zum Sterben in sich: aus dem Verzicht auf das eigene Begehren folgt der Verzicht auf das eigene Leben, 10, 24 ff. Und da für Johannes die Selbstverneinung die Kehrseite der Liebe ist, so versteht es sich, daß für ihn Liebe die Willigkeit zum Sterben in sich schließt, ebenso wie der Haß den Willen zum Töten, 1. Joh. 3, 15 ff.

Auch die Erzählung von der Fußwaschung steht an der Spitze der Leidensgeschichte als Erläuterung derselben. Das Sterben Jesu ist die Vollendung und Durchführung seines Dienens. Die Handlung stellt nicht nur das Dienen als Inhalt des Wirkens Jesu dar, sie erläutert auch zugleich das Ziel seines Liebens. Es ist nicht richtig, dies als einen weiteren „verborgenen Sinn" der Fußwaschung zu bezeichnen. Er ist nicht weiter und nicht verborgener, als die schon angegebene Deutung, beide Gedanken gehören unmittelbar zusammen. Da Jesu Ziel die Reinigung der Jünger ist, so tritt der Herr als der Sklave auf. Die Handlung zeigt mit dem Ziele der Erniedrigung Jesu ihren Grund: dienen muß Jesus, weil die Seinigen der Reinigung bedürfen. Auch die Heiligung Jesu geschieht für die Jünger, damit auch sie geheiligt seien in der Wahrheit, 17, 19. Weil Leben und Sterben Jesu als Äußerungen seiner Selbstverleugnung zusammengefaßt werden, so gelten beide „für" die Seinigen.

Der Hirte legt seine Seele für die Herde ab, 10, 11 ff. Dies ist die Vollendung seiner Liebe: er giebt nichts Sachliches, nicht nur naturhafte Gaben, wie in seinen Wundern, sondern sich selbst.

Das Sterben Jesu ist ein freiwilliges. Niemand kann seine Seele von ihm nehmen, er selbst legt sie ab, 10, 18. Auch dies geschieht durch einen Verzicht auf die Ausübung seiner Macht. Das zeigt der Evangelist bei der Gefangennahme Jesu: trotz seiner Macht über die Häscher ergiebt er sich ihnen freiwillig, 18, 5 ff. Nur durch die Bemerkung, daß auch Judas gegenwärtig war, erinnert der Evangelist daran, daß dieser ihn übergab. In der Erzählung hebt er hervor, daß Jesus selbst sich durch einen freiwilligen Verzicht auf den Gebrauch seiner Macht hingab. Dieser Verzicht aber ist Jesu Wille, weil er Gottes Wille ist: um deswillen liebt ihn der Vater. Darum wird das Leiden Jesu ganz ebenso aus Gottes wie aus Jesu Willen abgeleitet: nur weil dem Pilatus die Macht von oben her gegeben ist, so hat er Macht über Jesus, 19, 11. Die Macht, seine Seele abzulegen oder zu nehmen, ist, wie Jesu ganzes Wirken, in seiner Einheit mit Gott begründet. Sein Sterben ist nicht von äußeren Verhältnissen, vom Willen oder der Macht der Welt abhängig, sondern es tritt ein, wenn die „Stunde" gekommen ist. Dies aber hängt allein vom Willen Gottes ab und diesen seinen Willen vollstreckt Gott nicht durch Menschen an Jesus, nicht so, daß er einem Menschen die ἐξουσία gäbe, Jesu Leben zu nehmen, sondern so, daß er diese ἐξουσία Jesus giebt. Die Macht Jesu über seine Seele ist also nicht so gedacht, als wenn er im Sterben außerhalb des Naturprozesses stände, nicht „Fleisch" wäre, als wäre also sein Sterben kein wahrhaftiges. Die Wirklichkeit des Sterbens betont Johannes ebenso wie die Wirklichkeit des Fleisches Jesu. Gleichwohl fällt er auch in seinem Sterben nicht aus dem sein ganzes Leben regierenden Verhältnis zu Gott. Wie sein ganzes Leben durch Gott geleitet wird, und zwar nicht von außen her, sondern von innen heraus, durch ein Innewirken Gottes in Jesus, so entspringt auch sein Sterben dem Willen Gottes, der durch Jesu eigenen Willen wirkt. In dem Bekenntnis, daß Jesus einzig durch Gottes Willen sterben muß, liegt für den Evangelisten, daß er nur durch seinen eigenen Willen stirbt: denn durch niemanden als durch Jesus vollstreckt Gott seinen Willen.

Da der Tod Jesu als Durchführung seiner Selbstverleugnung angesehen wird, so wird er ebenso wie sein gesamter Lebenslauf nicht nur als Dienst an den Menschen, sondern auch als Gehorsam gegen Gott, als Dienst an Gott angesehen. Wie durch das fortlaufende Aufgeben seines Willens in seinem Leben, so macht er sich auch durch das vollendete Preisgeben des eigenen Wollens, welches im Ablegen der Seele besteht, zum Organ Gottes. Der Ausdruck 17, 19: „Ich heilige mich selbst," hat an dieser Stelle eine deutliche Beziehung auf Jesu Tod. Weiß bemerkt, daß der Ausdruck „auf die thatsächliche Weihe (gehe), welche Christus, indem er sich durch seinen Tod Gott zum Opfer darbringt, an sich selbst vollzieht". Wenn nun als Ziel dieses Opfers bezeichnet wird, daß auch die Jünger geheiligt werden sollen, so ist deutlich, daß an dieser Stelle unter Heiligung die Aneignung zum Organ Gottes gemeint ist. Weiß sagt: „Gerade auf dem Doppelsinn des ἁγιάζειν beruht die Pointe des Ausspruchs." Aber dieser Gebrauch des Ausdrucks zeigt gerade, daß Leben und Tod Jesu unter einem Gesichtspunkt zusammengefaßt werden. Durch seinen gesamten Gehorsam macht sich, wie gezeigt wurde, Jesus zum Eigentum und Organ Gottes. Insofern nun dieses Hingeben des eigenen Willens, dieses Sichöffnen für die Einwirkung Gottes sich in Jesu Tode vollendet, ist dieser die vollendete Selbstheiligung Jesu: er macht sich dadurch zum Organ der Gnade Gottes: durch ihn, durch seine Person, durch sein Leben und Sterben „wird" die Gnade Gottes, 1, 17. Durch ihn tritt sie als wirksam gewordene Macht in den Weltlauf ein. Durch den Ausdruck bezeichnet Jesus sich als Opfer an Gott.[1]) Aber dieser Begriff wird eben nicht nur auf seinen Tod, sondern auf sein ganzes Leben angewandt. Dem Gedanken liegt genau derselbe Opferbegriff zu Grunde, der sich auch im Hebräerbrief findet: das Aufgeben des eigenen Willens und das Bejahen des Willens Gottes wird als ein Gott dargebrachtes Opfer bezeichnet. Dieses Opfern seines Willens, seines ganzen Lebens, seiner Person an Gott vollendet sich in seinem Tode. Darum ist Jesus nicht nur als Sterbender, sondern schon beim Beginn seines Auftretens Gottes Lamm, nicht nur sein Tod, sondern er selbst, seine Person, ist die Versöhnung.

---

[1]) Vgl. Weiß z. d. St. Holtzmann II, 476 f. 479.

Jesu Dienst an den Menschen und sein Dienst an Gott stehen in zweifachem Verhältnis zu einander: seine Liebe zur Welt wird durch seine Liebe zu Gott nicht nur begründet, sondern auch begrenzt. Dies spricht Jesus 6, 36—39 aus. Daß er niemanden, der zu ihm kommt, hinausstößt, hat seinen Grund darin, daß er nicht vom Himmel herniederstieg, um seinen eigenen, sondern um Gottes Willen zu thun. Die Liebe Jesu deckt sich ihrem Umfange nach vollkommen mit Gottes Liebe. Er stößt deswegen keinen, der zu ihm kommt, hinaus, weil, wer zu ihm kommt, ihm von Gott gegeben ist. Seine Liebe hat aber auch an Gottes Liebe ihre Grenze: denen, die nicht zu ihm kommen, geht er nicht nach, da sie deshalb nicht zu ihm kommen, weil Gott sie ihm nicht gab. Was Gott ihm nicht giebt, das nimmt er sich auch nicht.

Seine Liebe zur Welt tritt nicht in Gegensatz zu seiner Liebe zu Gott und schließt darum keine Anerkennung der Sünde der Menschen in sich: denn Übertretung des Gebotes Gottes ist Verweigerung der Liebe zu Gott, 1. Joh. 5, 3. Darum stellt der Evangelist ebenso tief wie die Liebe Jesu den Zorn Jesu dar. Wie der Zorn Gottes sich äußert in der Verweigerung des Glaubens und der Verstockung, 12, 38 ff., so äußert sich der Zorn Jesu in der Entziehung der Glaubensmotive, in der Verhüllung seines Wortes. Jesus ist nicht nur gekommen, damit die Nichtsehenden sehen, sondern auch damit die Sehenden blind werden, 9, 39. Hieraus erklärt sich der eigentümliche Charakter der Reden Jesu bei Johannes.

Der Verständnislosigkeit begegnet Jesus auch bei Nikodemus und der Samariterin. Allein dem Schriftgelehrten wird rückwärts schreitend bis zu der einfachen Forderung, die Wahrheit zu thun, die anfangs unverständliche Forderung zugänglich gemacht, der Samariterin offenbart sich Jesus als der Christus. Den Gegnern dagegen kommt er nicht entgegen, er beseitigt die Anstöße seines Wortes nicht, er vermittelt nicht. Der Verständnislosigkeit gegenüber steigt er nicht herab auf den Standpunkt der Gegner, sondern hebt sich empor zu Worten, die ihnen immer unverständlicher werden. Die Anstöße mildert er nicht, sondern verschärft sie. Am schärfsten kommt der Zorn Jesu zum Ausdruck in der Rede 8, 31 ff. Dies ist um so auffallender, als die Rede an die gläubig gewordenen Juden gerichtet ist, was sich

daraus ergiebt, daß es sich im Unterschiede von der schon vollzogenen Aufnahme des Wortes Jesu um das Bleiben in demselben, V. 31, und um den Fortgang desselben in ihnen, V. 37 — χωρεῖ — handelt. Gerade im Widerstreben derer, die bereits gläubig geworden sind, ist Jesu Zorn begründet. Die Rede erläutert die tiefste Schwierigkeit, mit der Jesus den Juden gegenüber zu ringen hatte. Während ihm im 5. Kapitel das Gesetz, im 6. das traditionelle Christusbild entgegengehalten wird, stößt er bei denen, die seine Messianität anerkannt haben, auf eine Abneigung gegen das Zugeständnis, daß sie seiner Gaben, besonders der Befreiung, bedürftig seien. Hier tritt ihm das Selbstbewußtsein und der Anspruch der Kinder Abrahams entgegen, V. 33, 52, die seiner Hülfe nicht bedürftig sind. Darum wird ihm hier vorgeworfen, daß er sich zum Feinde des Volkes mache, V. 48. Die Rede zeigt nun, daß sich Jesu Zorn nicht etwa nur gegen diejenigen wendet, die sich ihm von vornherein verschließen, sondern daß der Glaube in seinen Augen das selbstgenügsame Verschließen gegen seine Gabe zu um so größerer Schuld stempelt. Jesu Zorn wendet sich nicht etwa nur nach außen hin gegen seine Gegner, sondern noch schärfer gegen die, die sich im Kreise der Gläubigen auf irgend einem Punkte seiner Einwirkung verschließen.

Dieses Wirken Jesu ist sein Richten. Es ist darum nicht zutreffend, daß Johannes das Gericht als einen „immanenten Prozeß" auffasse. Der Mensch bleibt in diesem Erlebnis nicht sich selbst und seiner natürlichen Entwicklung überlassen, sondern das Gericht ist Jesu That und vollzieht sich durch den Eingriff des Wortes Jesu. Der Gedanke ist keineswegs der, daß das einheitliche und gleichmäßige Verhalten Jesu allen Menschen gegenüber nur je nach ihrer sittlichen Art zwei entgegengesetzte Erfolge hätte, die sich dann nur aus dem seiner eigenen Entwicklung überlassenen Menschen erklärten. Beide Wirkungen werden nicht als unbeabsichtigte naturgemäße Erfolge, sondern als Jesu Wille und Absicht beschrieben. Dem entspricht es, daß Jesus bei Johannes den Menschen nicht in gleicher Weise gegenübertritt: er redet zu den Gegnern anders als zu denen, die „aus der Wahrheit sind". Der Unglaube der Gegner ist nicht nur ihr eigenes, sondern Gottes und Jesu Werk. Auch sind die beiden Gedanken, daß die Menschen selbst das Gericht an sich vollziehen und daß Jesus der Richter ist, nicht zwei verschiedene

Betrachtungsweisen des gleichen Geschehens: es wird an eine reelle Wechselwirkung zwischen dem Menschen und Jesus gedacht. Wie die einen Gnade um Gnade empfangen, d. h. für die Gnade, die sie empfangen haben, mit immer neuer Gnade belohnt werden, so daß sich Jesu Gabe beständig steigert, so ist auch das Werk Jesu an den Ungläubigen nicht nur ein Kritisieren, ein Facitziehen, sondern ein Handeln, ein Steigern ihres Unglaubens und ihres Hasses. Wenn das Ausbleiben des Glaubens als Vollstreckung des Gerichtes bezeichnet wird, 3, 18, so liegt schon in dieser Deutung des Unglaubens die Erkenntnis, daß der Unglaube Jesu Werk und Strafe ist. Was ihnen an Jesus widerwärtig ist, wird darum nicht zurückgestellt, sondern hervorgehoben.

5. Kapitel.

Die Gaben Jesu an die Welt.

Die Bedeutung, die Jesus in seiner Einheit mit Gott für die Welt hat, wird von Johannes in eine Reihe eigenartiger Begriffe gefaßt.[1]) Ich bin das Brot des Lebens, 6, 35. Ich bin das Licht der Welt, 8, 12. Ich bin die Thür, 10, 7. Ich bin die Auferstehung und das Leben, 11, 25. Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben, 14, 6. Ich bin der wahrhaftige Weinstock, 15, 1. Vgl. im ersten Brief 2, 2: *καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.* Weiß bemerkt zu der letzten Stelle: „Es liegt aber auch im Ausdruck keine besondere Absichtlichkeit, sondern derselbe erklärt sich einfach durch die bekannte Metonymie, wonach die Bezeichnung des Aktes für den steht, welcher Urheber, Vermittler desselben ist." Allein man braucht nur die gegebene Statistik zu beachten, um zu bemerken, daß diese Identifizierung der Gabe Jesu mit seiner Person wohlüberlegte Absicht ist. Jesus selbst, seine Person, und zwar seine menschliche Person, sein „Fleisch", nicht eine von ihm ablösbare sachliche Gabe oder eine an ihm gewonnene Erkenntnis, oder ein durch ihn gestiftetes Verhältnis, auch nicht ein von ihm zu scheidender Geist, er selbst ist die Gabe Gottes an die Welt, 4, 10. In seinem Dasein, Wirken und Handeln bestehen alle Gaben Gottes an die Welt. Dadurch erleuchtet und belebt Gott die Welt, daß er Jesum hineinstellt. Darum besteht seine Liebe darin, daß er sich selbst für die Seinen hingiebt, sein Fleisch und Blut, seine Seele. Er selbst ist Brot, Leben, Weg und Wahrheit. Eben deswegen besteht der Empfang aller dieser Güter im Hinnehmen und Aneignen seiner Person, im „Essen seines Fleisches".

[1]) Dieselben sollen hier nicht erschöpfend untersucht werden, sondern nur insoweit, als sie zur Erläuterung der Christologie beitragen. Die folgende Untersuchung soll erklären, inwiefern diese Gaben Jesu mit seiner Person identifiziert werden können.

Der Gedanke ist so wenig gelegentlich und zufällig, daß er vielmehr das eigentliche Interesse des Evangelisten ausspricht. Es liegt hierin dieselbe Polemik, die sich im ersten Briefe beobachten läßt: die Polemik gegen jede Ablösung irgend einer Gabe Jesu, und sei es auch der Geist, von seinem „Fleische", seiner menschlichen Person. Deshalb kann Jesus dem Glauben den Inhalt geben: „daß ich bin". Nicht auf seine Eigenschaften, Worte oder Werke bezieht sich der Glaube, sondern auf sein „Ich", seine Person, seine Existenz. Weil allein schon das Dasein Jesu und dementsprechend das Sehen, die auf ihn gerichtete Wahrnehmung das Glaubensmotiv ist, so ist Glaube die notwendige Form der Anerkennung seiner Existenz und Unglaube ein Ignorieren, ein Verleugnen derselben.

Darum ist das Evangelium Christologie. Es bringt den Gedanken der Synoptiker korrekt zum Abschluß. Der Glaubensakt der Synoptiker spricht sich in dem Bekenntnis aus: mit Jesu Kommen kommt das Reich. Obgleich es noch nicht offenbar geworden ist, so ist es da, weil der König da ist. Dieses Bekenntnis vollendet sich in dem Bekenntnis des Johannes: Jesus selbst ist das Leben, das Licht. Wie nicht nur seine Werke und Worte, sondern seine Person aus dem Himmel stammt, so sind nicht nur diese seine Wirkungen, sondern er selbst das Licht der Welt.

Als Licht der Welt bezeichnet Jesus sich selbst, 3, 19 f.; 8, 12; 9, 5; 12, 35 f. 46. Diese Bezeichnung entspricht dem Worte des ersten Briefes, daß Gott Licht ist.[1]) Bei keinem der johanneischen Grundbegriffe zeigt es sich so sehr wie bei diesem, wie wenig die feine Gedankenwelt intellektualisierende Behandlung dem Evangelisten gerecht zu werden vermag. Auch damit ist der Begriff nicht ver-

[1]) Zwischen diesen beiden Aussagen konstruiert Holtzmann, II, 400 f. einen Widerspruch. „Er selbst, der wahrhaftige Gott, heißt 5, 20 ewiges Leben, wie er auch 1, 5 selbst Licht ist, im sprechenden Unterschiede von der scharf geschiedenen Begriffswelt des Evangeliums, wo zunächst Christus Leben 11, 25 und 8, 12 Licht ist." Als ob nach dem Evangelium Christus im Unterschiede von Gott Licht sein könnte, während er gerade alles, was er ist, durch seine Gemeinschaft mit Gott ist und nichts hat, was er nicht von Gott empfangen hat! Christus ist natürlich nur deswegen Licht, weil Gott Licht ist. Christus einen Charakter beizulegen, den er nicht von Gott hat, ist für den Evangelisten widersinnig. Holtzmann selbst muß seine Behauptung einschränken durch die Bemerkung, daß „dann freilich hinzugefügt wird, daß dieses Leben in seinem Sohne ist".

standen, daß man einen intellektualistischen und einen ethischen Sinn zusammenaddiert. So bemerkt Weiß zu 8, 12, daß „das Licht immer nur Bild für das Mittel, durch welches Erkenntnis mitgeteilt wird", sei. Er findet deswegen in dem Worte, daß Gott Licht ist, den Gedanken ausgedrückt, daß Gott durch und durch erkennbar sei. Nicht sehr verschieden davon ist die Deutung Holtzmanns. Allein das Licht[1]) ist ein geläufiges Bild für das Element des Lebens, des Glückes,[2]) der Freude. Verwandt ist der Begriff der „Herrlichkeit" und so realistisch wie dieser ist auch der des Lichtes gedacht. Der Gegensatz von Licht und Finsternis bei Johannes steht dem Gebrauch der Bilder bei den Synoptikern sehr nahe. Mit dem Himmelreich verbindet sich die Vorstellung des Lichtes, „die Finsternis draußen" ist die Hölle. Licht bezeichnet die Sphäre der Seligkeit des Lebens, des Heils. Auch bei Johannes steht Leben und Licht zusammen, 1, 4. Wie alle johanneischen Begriffe, so hängt auch dieser Begriff mit dem Gottesgedanken zusammen und läßt sich von diesem aus am leichtesten erläutern. Wenn von Gott gesagt wird, daß er Licht sei und keine Finsternis in ihm, so steht diese Erkenntnis der anderen nahe, daß Gott Liebe ist. Gott ist Licht bedeutet: er ist ganze Güte, sein Wille ist nur das Gute, das Leben, die Freude. Weiß wendet ein, daß dieser Gedanke etwas Selbstverständliches ausspreche. Selbstverständlich aber ist dieses Wort so wenig wie das andere, daß Gott Liebe ist. Daß Gott Licht ist, ist die Verkündigung, die die Apostel erst Jesus verdanken, 1. Joh. 1, 5: weil Jesus Licht ist, so weiß Johannes, daß Gott Licht ist. Dieser Gottesgedanke ist so wenig selbstverständlich, daß er vielmehr den Glaubensakt in sich schließt. Der Glaubensschluß liegt darin, daß er seine Gotteserkenntnis nur an Jesus bildet. Der selbstverständliche, d. h. der aus der Beobachtung des Weltlaufs gebildete Gottesgedanke würde der sein, daß in Gott wie in der Welt Licht und Finsternis ist. Darum muß ausdrücklich ausgesprochen werden, daß nichts von Finsternis in ihm ist. Würde aus dem Weltlauf auf Gott geschlossen,, so käme diese völlige Verneinung der Finsternis nicht zustande. Indem der Apostel seinen Gottesgedanken nicht der empirischen Wirklichkeit anpaßt,

[1]) Vgl. Cremer s. v. φῶς.

[2]) Vgl. auch Holtzmann zu 1, 4: „Im Alten Testament ist Licht fast immer Bild des Glückes."

sondern ihn allein auf Jesus aufbaut und die ganze Reihe aller entgegengesetzten Erfahrungen und Beobachtungen nicht auf sein Gottesbild wirken läßt, sondern kraft des an Jesus gewonnenen Einblicks in das Wesen Gottes verneint, ist sein Gottesgedanke Glaube. Was die Welt an Finsternis in sich trägt, stammt nicht aus Gott.

Eine lehrreiche Erläuterung erhält der Begriff des Lichtes in der Erzählung von der Heilung des Blindgebornen, Kap. 9. Durch diese Heilung zeigt Jesus, daß er das Licht der Welt ist. Die Frage der Jünger setzt voraus, daß irgendwo Sünde sein müsse, wenn dies Leiden verständlich sein solle. Ihre Frage soll sagen, daß doch diese Deutung des Leidens diesen Fall nicht erkläre: mag man ihn oder seine Eltern verantwortlich machen, das Leiden bleibt ein dunkles Rätsel. Die Frage geht natürlich von jüdischen Anschauungen aus, allein sie berührt ein Rätsel, das nicht nur für jüdisches Denken existiert. Könnte man einen Zusammenhang von Schuld und Strafe erkennen, so wäre der Thatsache der Charakter des Sinnlosen, Unverständlichen genommen. Weil jene Deutung in diesem Falle versagt, gehört das Geschick des Blindgebornen zu den Thatsachen, die das Weltregiment Gottes verhüllen, es ist „Finsternis". Das folgende Wort Jesu giebt sich als Antwort auf diesen Zweifel. Der Zusammenhang von Schuld und Strafe erklärt sein Geschick freilich nicht, d. h. läßt Gott nicht erkennen. Gleichwohl ist der Blindgeborne dazu da, damit Gottes Werke an ihm offenbar werden: auch er soll nicht zur Verhüllung, sondern zur Bezeugung Gottes dienen. Diese Werke Gottes zu wirken, ist Jesu Aufgabe. Wenn Jesus sein Leben als den Tag, seinen Tod als das Hereinbrechen der Nacht bezeichnet, so ist damit nicht gemeint, daß ihm selbst mit dem Tode das Licht untergeht, sondern, wie die folgenden Worte zeigen, daß mit ihm der Welt das Licht untergeht: solange er in der Welt ist, ist er das Licht der Welt. Solange er in der Welt ist, muß das Werk Gottes geschehen, denn wenn mit seinem Hingehen die Nacht kommt, ist niemand da, der es vollbringen könnte.

Die Erzählung zeigt, in welchem Sinne sich Jesus das Licht der Welt nennt. Jesus offenbart die Herrlichkeit, die helfende Güte Gottes, welche die Welt zurechtbringt. An ihm ist sichtbar, daß Gott nichts als Liebe ist. Jesus wird nicht nur als der

Erkenntnisgrund der Herrlichkeit Gottes betrachtet, der Gottes Liebe darstellt, sondern als der, durch den die Gnade und Wahrheit „wird", wirksam in die Welt hineintritt. Er beseitigt alles, was dem gütigen Weltregiment Gottes widerspricht, seine Aufgabe ist es, die Finsternis in Licht zu verwandeln. Alle Finsternis, wie z. B. das Geschick des Blindgebornen, ist für ihn der Antrieb, Gottes schaffende Macht zu offenbaren. Der Gesichtskreis ist universalistisch, Jesus ist das Licht der Welt, er erleuchtet jeden Menschen. Auch dieser Universalismus ist Glaube und hat seinen Grund und sein Recht in der Zusammenfassung Jesu mit Gott. Nicht für die empirische Beobachtung wird alle Finsternis in Licht verwandelt, vielmehr lautet die johanneische Formel: Das Licht scheint in der Finsternis. Wegen der Beseitigung der Finsternis an einer einzigen Stelle kann Jesus das Licht der Welt genannt werden, weil aus seiner That auf Gottes Wille geschlossen wird. Ist es Gottes Wille, der in dieser That sichtbar wird, so erleuchtet sie die Welt. Sie ist „Zeichen", sie zeigt das Ziel der Welt, den ewigen, dauernden Willen Gottes, der der ganzen Welt gilt.

Es ist also freilich richtig, daß der Begriff eine Beziehung auf die Erkenntnis in sich schließt. Man kann definieren: Licht ist alles, was Gottes Güte sichtbar macht, Finsternis alles, was sie verhüllt. Licht ist Jesus als der „Zeuge Gottes".

Als das Licht ist Jesus Gegenstand der Liebe. Die Liebe ist für Johannes eine doppelte Bewegung des Willens: sie ist Begehrung, Receptivität und That, Aktivität, beides in Wechselwirkung untereinander, sie ist ein Hinnehmen — λαμβάνειν — seiner Person, und Dienst, das Thun seines Gebotes. Der helfenden, gebenden Güte Jesu entspricht als das notwendige Verhalten des Menschen das sich für ihn öffnende Begehren. Dieses führt zum Verzicht auf das eigene Wollen und zum Thun des Willens Jesu. Umgekehrt bedingt auch das Thun die Liebe. Wer Böses thut, bei dem ist es verständlich, daß er die Finsternis mehr liebt als das Licht. Darum ist Jesus als das Licht auch Gegenstand des Hasses der Welt, 3, 20; 7, 7; 15, 18. 23 ff. Weil er als das Licht ebenso wie Gott alle Finsternis und damit alle Sünde von sich ausschließt, bringt er durch sein Wirken und Reden, durch seine gesamte Existenz dem Menschen seine Sünde zum Bewußtsein, er überführt ihn, 3, 20; 7, 7, und wird

darum von ihm gemieden und schließlich gehaßt als der „Zeuge“ seiner Bosheit.

Auch den ihm eigentümlichen Begriff der Wahrheit wendet Johannes auf Jesus an. Die Wahrheit ist Jesu Gabe und Wirkung, 1, 17, und Jesus selbst ist die Wahrheit, 14, 6. Das Charakteristische des Begriffs, das in dem letzten Worte stark hervortritt, besteht darin, daß bei Johannes die Wahrheit nicht als Gebilde des menschlichen Erkennens erscheint, sondern als eine objektive Macht, die oberhalb des menschlichen Erkennens stehend dasselbe gestaltet. Ferner ist die Wahrheit nicht nur die das Erkennen gestaltende Regel, sondern auch die Regel des Handelns und der gesamten Existenz des Menschen, wie sich dies in den Wendungen: die Wahrheit thun, aus der Wahrheit sein, in der Wahrheit stehen und sein, die Wahrheit in sich haben, ausdrückt. Dieser realistischen Fassung der Wahrheit entspricht die Stellung, die bei Johannes das Erkennen hat. Den Gegensatz zur Wahrheit bildet gleichwohl nicht der Schein, sondern die Lüge, die nicht nur im Reden, sondern auch im Handeln des Menschen erkannt wird. Nicht nur das zur Erkenntnis in Gegensatz tretende Wort, sondern auch ein solches Werk ist Lüge. Das Wort über den Satan, 8, 44, bildet einen genauen Gegensatz zu dem Worte über die Herrlichkeit des Sohnes. Wie diese in Güte und Wahrheit besteht, so ist das Merkmal des Satans Haß und Lüge. Der Zusammenhang von Sünde und Lüge ist dem von Sünde und Finsternis analog. Wenn Sünde und Lüge für Johannes zusammengehören, so hat das nicht den Grund, daß für ihn Wahrheit das Ideal, das, was sein soll, im Unterschiede von dem, was ist, bezeichnet,[1]) sondern diese Zusammenstellung von Sünde und Lüge hat den Grund, daß für ihn durch das Böse ein Riß durch das Bewußtsein gemacht wird, durch den es zwiespältig und innerlich widerspruchsvoll wird. Angesichts des unaustilgbaren Bewußtseins um das, was recht ist, und des nicht ganz zu verwischenden Gottesbewußtseins ist die Sünde zugleich eine Lüge, eine Verleugnung des von Gott Gewollten oder eine Bejahung des von Gott nicht Gewollten. Darum ist die Wahrheit nur dadurch erreichbar, daß sie gethan wird. Von einem „Schillern“ des Begriffs darf man also nicht reden. Der über den bloß

[1]) So Köhler a. a. O. S. 35.

formalen Sinn des Wortes übergreifende Gebrauch desselben bei Johannes hat seinen inneren Grund darin, daß der Begriff ebenso wie der des Lichtes, dem er auch am nächsten verwandt ist, im engeren Sinne theologisch ist. Wahrheit wird nicht jede Erkenntnis genannt, sondern die Gotteserkenntnis. Einen Einblick in diesen Sinn des Wortes giebt 8, 55: wenn Jesus die ihm gegebene Gotteserkenntnis verleugnen wollte, so würde er zum Lügner werden, sowie die Juden deshalb Lügner sind, weil sie die ihnen mögliche Gotteserkenntnis niederhalten. Der Gebrauch des Wortes aber zeigt, daß man es ebensowenig wie den Begriff des Lichtes intellektualisieren darf. Wenn Jesus als der Bringer der Erkenntnis Gottes die Wahrheit genannt wird, so zeigt eben diese personhafte Identifizierung Jesu mit der Wahrheit im Zusammenhange mit dem sonstigen Gebrauch des Wortes, daß dabei keineswegs nur an sein Wort, an seine „Lehre" gedacht ist. Nicht nur sein Wort, sondern er selbst ist die Wahrheit, indem er die Wahrheit thut, aus ihr stammt und sie in sich hat. Indem seine Erkenntnis Gottes mit seinem Gedankenlauf auch sein Wort und sein Werk regiert, ist er in seiner Person die Wahrheit, d. h. der, der Gott in seinem gesamten Leben erkennbar macht. Seine ganze Existenz ist eine Bejahung Gottes, ein Bekenntnis Gottes, ein Zeugnis für Gott, eine Verneinung des Bösen und deshalb Wahrheit.

Zu den Gaben, die Jesus als mit seiner Person gegeben anbietet, gehört vor allen Dingen das Leben: Ich bin das Leben, 11, 25. Die eigentümliche Wendung, durch die das Wort 1, 4 nicht nur als lebendig, sondern als Ort des Lebens beschrieben wird, kehrt bei Johannes auch sonst wieder, 1. Joh. 5, 11. Gott tritt dadurch für seinen Sohn ein, daß er ewiges Leben giebt, „und dieses Leben ist in seinem Sohne". Am Haben oder Nichthaben des Sohnes hängt deswegen Besitz oder Verlust des Lebens. Das Leben ist nicht ein vom Sohne ablösbarer Besitz, den dieser abgiebt, sondern man besitzt es nur durch die Gegenwart des Sohnes. Wenn es Gabe Jesu an den Glaubenden ist, so wird es diesem doch nicht in derselben Weise eigen wie dem Sohne. Auch der Sohn hat das Leben als eine ihm von Gott verliehene Gabe. Allein er trägt es in derselben Weise in sich selbst, wie der Vater es in sich selbst hat, 5, 26. Freilich wird 6, 53, vgl. 1. Joh. 3, 15, das Leben ebenfalls als Besitz, den

der Mensch „in sich selbst" trägt, beschrieben.[1]) Allein diese Stellen werden eben durch 1. Joh. 5, 11 erläutert. In den Worten Jesu 5, 26 erhält das ἐν ἑαυτῷ dadurch eine besondere Bedeutung, daß der Lebensbesitz Jesu der Lebendigkeit Gottes gleichgestellt wird. Die Menschen haben das Leben im Glauben, der den über ihm liegenden Besitz Jesu sein eigen nennt, Jesus dagegen trägt es in sich selbst. Sein Lebensbesitz ist so wenig als seine Gemeinschaft mit Gott durch Glauben vermittelt. Auch an dieser Stelle spricht der Evangelist nicht von einem Glauben Jesu. Er ist vermöge seiner Gemeinschaft mit Gott in derselben Weise wie Gott der Ort des Lebens.

Indem Jesus nur das, was in ihm selbst wohnt, Leben nennt, gilt ihm die Daseinsweise der Menschen als Tod. Jesus allein ist der Lebendige. Dies Bewußtsein spricht sich am mächtigsten darin aus, daß Jesus den Glauben an ihn in den Ausdruck fassen kann: glauben, daß ich bin, 8, 24. 28; 13, 19. Der Ausdruck ist stehend und darf deswegen nicht aus dem jedesmaligen Zusammenhang ergänzt werden. Wie Jesus allein Leben zukommt, so gilt auch von ihm allein, daß er „ist". Er hat ein Sein, wie es Gott hat, weshalb die zusammenfassende Formel für den auf ihn gerichteten Glauben lauten kann: glauben, daß er ist. Auch diese Formel schließt sich an alttestamentliche Worte an: wie der Glaube an Gott sich in dem Bekenntnis zusammenfaßt, daß er ist, so auch der Glaube an Jesus. Der Gedanke ist nicht auffallender als der andere, daß Jesus allein lebt, und ist demselben durchaus parallel.

Wie die Kinder Gottes ihren Lebensbesitz der Zeugung durch den Geist Gottes verdanken, so hat auch Jesus sein Leben durch Gottes Geist. Geist und Leben gehören zusammen, 6, 63. Wie Jesus den Geist ohne Maß hat, so hat er auch das Leben ganz. Sein Lebensbesitz hat eine Vollständigkeit, vermöge deren er von der Zukunft keine Ergänzung und Füllung desselben mehr erwartet. Wer das Leben hat, der hat damit alles reichlich, 10, 10. Das lebendige Wasser stillt den Durst auf ewig, 4, 14. Vermöge seiner vollkommenen Gemeinschaft mit Gott, kraft deren er durch keine Schranke vom Himmelreich geschieden ist, und seine himmlische Existenz nicht nur als Vergangenheit hinter

[1]) Worauf Harnack sich beruft.

sich und als zukünftiges Ziel, das erst noch erreicht werden müßte, vor sich, sondern als Gegenwart und Realität bei sich hat, steht er im Frieden, 14, 27. Da so der Lebensbesitz Jesu ihm nicht nur in einem Zeitlauf successiv und stückweise gegeben wird, sondern ein fertiger und ganzer ist, so wird er durch den Ausdruck „ewiges Leben" bezeichnet, welcher den gegenwärtigen Besitz mit dem zukünftigen, den diesseitigen mit dem jenseitigen in eine Einheit zusammenfaßt.[1]) In seiner einzigartigen Gemeinschaft mit Gott und seiner einzigartigen himmlischen Existenz, die ihm seinen Ort in Gott und im Himmel bestimmt, ist Jesus der einzige Lebendige.

Darum ist auch mit seinem Eintritt in die Welt „das Leben erschienen", und mit seiner Gegenwart beim Menschen empfängt derselbe das Leben. Leben und Geist hat Jesus als etwas Mitteilbares empfangen. Wenn er nicht nur der Lebendige, sondern der, „in dem Leben ist", der Ort des Lebens genannt wird, so soll damit ausgedrückt werden, daß er zugleich der Quell des Lebens ist. Dies wird im 6. Kapitel mit dem Bild: „Brot des Lebens" bezeichnet. Das Bild bezeichnet Jesum als den das Leben Begründenden und Erhaltenden: vom Genuß dieses Brotes hängt der Besitz des Lebens ab. Und zwar ist Jesus als der aus dem Himmel Kommende das „lebendige" Brot, ein Brot, das Leben schafft, weil es Leben in sich trägt. Durch die Rede bezeichnet Jesus sich nicht nur als den Speisenden, sondern als die Speise. Er giebt nichts Sachliches, nichts von ihm Ablösbares, sondern sich selbst, seine Person. Mit dem Hinweis auf seine völlige Selbsthingabe an den Menschen verbindet sich, wie schon nachgewiesen in der Rede, durch die Trennung der beiden zusammengehörigen Elemente: Fleisch und Blut — der Hinweis auf seinen Tod.

Sein Tod gehört zu seiner vollendeten Selbsthingabe, er ist die Vollendung seiner Liebe: durch ihn erst giebt er sich ihnen völlig zum Genuß hin: wie sein Fleisch Bedingung seiner speisenden Macht ist, seine Menschheit — so ist es auch sein Blut, sein Sterben. Der Gedanke steht auf einer Linie mit den schon erläuterten Gedankengängen, die die Erhöhung Jesu zur

[1]) Die Definitionen des ewigen Lebens, die es im Gegensatz zur Zeitvorstellung als etwas Qualitatives oder Intensives oder gar Ethisches bezeichnen, sind zu formell.

Bedingung der Geistesmitteilung und der Einwohnung Jesu machen.

Dem Bilde des Brotes entsprechend wird das Essen und Trinken als Bedingung des Lebens beschrieben. Die Worte bezeichnen mit starker Betonung die Receptivität des Menschen, die der Person Jesu gegenüber gefordert wird. Der gleiche Gedanke wird ohne Bild auch sonst ausgesprochen: das Hinnehmen — λαμβάνειν — ist das von der Welt erwartete Verhalten Jesus gegenüber, 1, 12. Dieser Begriff ist bei Johannes dem des Glaubens synonym, da dieser auch ein receptives Verhalten bezeichnet. Das Bild des Essens und Trinkens erläutert die Forderung „hinzunehmen", indem es zeigt, daß es sich nicht um ein äußerliches Annehmen handelt, sondern um ein Aufnehmen, durch welches Jesus ins Innenleben des Menschen eindringt und es schaffend gestaltet. Durch das auf ihn gerichtete Begehren öffnet sich der Mensch einer Einwirkung Jesu, die ein Innewirken im Menschen ist. Dem entspricht es, daß Jesus sich ein Sein in seinen Jüngern beilegt, welches der Gegenwart Gottes in Jesus analog ist, und durch welches er in derselben Weise mit seinen Jüngern eins wird, wie Gott mit ihm eins ist. Dieses Verhältnis wird in ganz ähnlicher Weise wie bei Paulus durch einen doppelten Ausdruck beschrieben: Jesus ist in seinen Jüngern und diese sind in ihm: der wechselnde Ausdruck macht darauf aufmerksam, daß das Raumbild doch nicht genügt, um den Gedanken darzustellen.

So realistisch das Verhältnis vorgestellt wird, so ist es doch nicht naturhaft gedacht. Das Glauben, das begehrende Sichöffnen Jesus gegenüber ist die Bedingung seiner eindringenden Wirksamkeit. Das Verhältnis ist ein Verhältnis der Liebe: wie die völlige Selbsthingabe Jesu seine vollkommene Liebe ist, so äußert sich in der nicht nur auf sachliche Gaben und naturhafte Wirkungen, sondern auf ihn, auf seine Person, auf sein „Fleisch und Blut" gerichteten Begehrung die Liebe des Menschen. Da das Innenwirken Jesu im Menschen das Ziel des „Essens und Trinkens" ist, und seine Erhöhung Bedingung dieses Innenwirkens, so ist die Vollendung seiner Selbsthingabe im Tode die Bedingung dafür, daß sein „Fleisch" genossen werden kann. Die Rede ist vom Evangelisten schwerlich ohne Rücksicht auf das Abendmahl formuliert: nicht nur in dem von Jesus gebrauchten Bilde,

sondern in ihrem Sinne kommt sie mit der Bedeutung, die die Synoptiker dem Abendmahl geben, überein.

Die Lebensgabe wird 6, 63 vgl. 68 an das Wort Jesu gebunden: seine Worte sind Geist und Leben. Dieser Gedanke erläutert sich aus der Bedeutung, die Jesus seinem Worte beilegt. Die Selbsthingabe, die im 6. Kapitel als Hingabe seiner menschlichen Person, seines „Fleisches" beschrieben wird, vollzieht Jesus durch sein Wort: durch sein Wort giebt er mehr als sachliche naturhafte Gaben, nämlich sich selbst, seine Person. Eben weil das Leben an ihn, an seine Person gebunden ist, ist es deswegen an sein Wort gebunden. Hiermit wird der Gedanke des Eingangs aufgenommen und erläutert: „im Wort war Leben." Das Verhältnis der Jünger zum Worte entspricht deswegen genau ihrem Verhältnis zu Jesus und wird in denselben Wendungen beschrieben: aufnehmen 12, 48. Dem Bleiben in Jesus tritt das Bleiben seines Wortes in den Jüngern an die Seite, 15, 7. Auch die Forderung in seinem Worte zu „bleiben" findet sich. Dem Aufnehmen des Wortes entspricht das Bewahren desselben — τηρεῖν 8, 51. 52; 14, 23. 24; 15, 20; 17, 6 — womit weder nur an ein Aufheben in Bewußtsein und Erinnerung, noch nur an eine Erfüllung seiner Forderung gedacht ist. Vielmehr erklärt sich der Ausdruck daraus, daß das Wort Jesu als objektive Macht, als reeller Besitz gedacht ist, der im Wollen und Begehren des Menschen festgehalten werden will, so daß er im Menschen „bleibt". Vom Hören des Wortes kann deswegen der Besitz des Lebens abhängig gemacht werden, 5, 24, da das Hören als receptiver Akt gedacht ist.

Da an das Wort Jesu das ewige Leben gebunden ist, so wird auch die Totenerweckung ausdrücklich an das „Hören seiner Stimme" gebunden. Aus demselben Grunde fällt der Lebensbesitz in das irdische Leben der Jünger, ebenso wie das Gericht 12, 48. Die Begabung mit Leben wird im 5. wie im 6. Kapitel als Erweckung aus dem Tode beschrieben. Sie ist das höchste Werk Jesu, das ihm wie Gott eigentümlich ist: er macht lebendig, welche er will, 5, 21. Der Lebensbesitz hängt allein vom Willen Jesu ab, entspringt in keiner Weise im Willen des Menschen.[1])

[1]) Harnack, a. a. O. S. 195, Anm. 1 bezeichnet „das betonte οὓς θέλει als dunkel, aber auch nicht aus der Logoslehre zu erklären. Es giebt hier

In den Worten über die Totenerweckung im 5. Kapitel hat es bekanntlich Schwierigkeiten gemacht, daß die Totenerweckung bald als gegenwärtiges, bald als eschatologisches Werk Jesu erscheint; wie der Ungläubige schon gerichtet ist, so ist der Glaubende bereits aus dem Tode in das Leben übergegangen. Die Stunde, in der die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören, kommt und ist doch auch schon jetzt. Dieselbe Formel, die die Wirkung Jesu einerseits als gegenwärtig, andrerseits als zukünftig bezeichnet, findet sich 4, 23. In der Rede über die Totenerweckung sind V. 28. 29 ohne Zweifel eschatologisch zu deuten. Die Voraussetzung, daß Johannes die israelitische Auferstehungshoffnung „vergeistige", hat Wendt auf den Gedanken gebracht, die Stelle als Glosse zu streichen. Das heißt auf das Verständnis der Stelle verzichten. So wenig die Gegenwart des ewigen Lebens und des Gerichtes für Johannes die Erwartung des Offenbarwerdens dieser Ergebnisse des Wirkens Jesu mit seiner Parusie ausschließen, so wenig verzichtet er auf die Auferstehungshoffnung, denn auch sein Evangelium schließt mit der Erzählung vom Auferstandenen. Freilich trifft man den Gedanken des Evangelisten auch nicht, wenn man „von einem einzigen zusammenhängenden Verlauf der ζωοποίησις redet, welcher den Menschen nach seinem Person- und seinem Naturleben umfaßt, sich aber nur allmählich nach beiden Seiten vollzieht."[1]) Von einem „allmählichen Übergang einer sittlichen Erweckung in eine physische" kann schon wegen der völligen Unklarheit dieser Erklärung nicht die Rede sein. Die Rede bleibt unverstanden, solange man verkennt, daß die durchs ganze Neue Testament hindurchgehende Anschauung vorliegt, nach der das Himmelreich mit allem, was es in sich schließt, bereits gegenwärtig ist. Das Wort, daß die Toten bereits jetzt erweckt sind, ist nicht paradoxer, als das andere, daß das Himmel-

in dem Evangelium keine deutliche Parallele." Die Freiheit des Willens Jesu ist aber nicht Gott gegenüber betont, dann wäre das Wort nicht nur einzigartig, sondern es stände in direktem Gegensatz zu allem, was das Evangelium sonst über Jesu Abhängigkeit von Gott sagt. Aber allerdings wird die Unabhängigkeit des Werkes Jesu vom Willen des Menschen ausgesprochen. Trägt es in dieser Beziehung ein Geheimnis in sich, so steht es doch nicht, wie Harnack meint, ohne Beispiel da, sondern hat sogar bei den Synoptikern eine lehrreiche Parallele, Matth. 11, 27. Auch hier wird der Wille Jesu als der letzte Grund seiner That bezeichnet.

[1]) Vgl. Holtzmann z. d. St.

reich gekommen und das Leben erschienen ist. Die Totenerweckung kommt in Betracht als Verleihung des Lebens. Die gegenwärtige Erweckung, die sich durch das Wort Jesu vollzieht, besteht nach dem Zusammenhang der Rede darin, daß die Glaubenden durch das Wort Jesu dem Gericht bereits entnommen sind, daß ihnen ihr Anteil am Himmelreich, an der Auferstehung durch das Wort Jesu bereits zugesprochen ist. Sie sind aus dem Tode ins Leben hinübergegangen, sie sind bereits auferstanden — dieses Wort schließt den Glaubensakt in sich. Die Auferstehung ist für sie der zwischen Furcht und Hoffnung schwankenden Erwartung entnommen, sie gehört ihnen bereits. Dieser Glaube ist christologisch motiviert und beruht auf der reellen Bedeutung des Wortes Jesu, welches direkt ins Leben ruft, erweckt. Man trifft also den Gedanken des Evangelisten auch nicht, wenn man die ins gegenwärtige Leben fallende Erweckung im Unterschiede von der physischen Auferstehung eine „sittliche" Erweckung nennt, als wenn es sich hier nur um einen Vergleich handelte. Der Gedanke hat seine Parallele am paulinischen Glauben, daß die Gemeinde mit Christus erweckt ist, nämlich für das Urteil Gottes, welches sie im Glauben als gewiß und reell, als Wirklichkeit ansieht.

Der Verzicht auf das Gericht, der im Evangelium als Inhalt der Gnade Christi bezeichnet ist, ist hiernach nicht etwas Ideelles, oder nur Negatives. Christus wird stets als handelnd gedacht. Wie sein Richten nicht nur ein Urteilen ist, oder ein passives Betrachten einer „immanenten" Entwicklung des Menschen, so ist der Verzicht auf das Gericht, das Erretten eine positive schöpferische Begabung mit Leben.

Die Gabe Jesu an die Welt wird nicht nur Leben genannt, sondern auch Geist. Beide Begriffe sind synonym. Vgl. 6, 63. Den Geist nennt Jesus als seine Gabe nicht nur in den Abschiedsreden, sondern auch im Gespräch mit Nikodemus, im Gespräch mit der Samariterin, in dem Worte 6, 63; 7, 37. Wie seine Macht darauf beruht, daß er der Träger des Geistes ist, so besteht sein Werk darin, daß er der Geber des Geistes ist. Geist ist nicht etwa *eine* seiner Gaben, sondern in ihm faßt sich alles zusammen, was Jesus zu geben hat. Durch ihn wirkt er die Kindschaft, Kap. 3, und das wahrhaftige Gebet, Kap. 4. Indem er Geist giebt, macht er den Menschen nicht nur zum passiven Empfänger, sondern zum Thäter: er stillt nicht nur den Durst

des Menschen, sondern macht ihn selbst zum Quell, 7, 37 f. Diese Begründung eigener Aktivität und Produktivität macht die Vollkommenheit der Gabe Jesu aus und zeigt die Vollkommenheit seiner Liebe: Jesus degradiert die Seinigen nicht zu bloßen Empfängern, sondern er hebt sie empor auf die Stufe von Thätern, deren Dienst er sich gefallen läßt. Er vermag nicht nur zu geben, sondern auch zu nehmen, ja er überläßt den Seinigen die „größeren Werke" und freut sich, daß sie ernten, was er gesäet hat, 4, 3. 11.

Die Stellung, die Jesus als Geber seinen Jüngern gegenüber erhält, wird in dem Bilde vom Weinstock Kapitel 15 beschrieben. Durch das Bild wird erläutert, daß das von Gott der Welt gegebene Leben in seinem Sohne ist. Da Jesus der einzige Ort und Quell des Lebens ist, so ist es ohne ihn nicht zu gewinnen und zwar giebt er es nicht an den Jünger ab, sondern behält es in der Weise als seinen eigenen Besitz, daß das Leben von der Gemeinschaft mit ihm abhängig ist, wie die Fruchtbarkeit der Rebe von ihrem Zusammenhang mit dem Weinstock abhängt. In diesem Verhältnis regiert eine objektive Regel, die dem Naturgesetz vergleichbar ist: sowenig die vom Weinstock getrennte Rebe Frucht bringen kann, so wenig der von Jesus geschiedene Jünger: ohne Jesus kann er so wenig etwas thun, wie Jesus ohne Gott. Das Ziel der Gemeinschaft mit Jesus ist die Frucht. Der Ausdruck bezeichnet so wenig wie der Ausdruck „Werk" das, was der Jünger aus sich selbst macht, sondern das bleibende Ergebnis seiner Liebesübung an den Menschen. Holtzmann bemerkt zu 15, 16: „*φέρειν καρπόν* erinnert zwar an V. 2. 4. 5. 8, ist aber doch etwas anders gemeint." Er bezieht es wie Weiß u. a. auf die Missionsthätigkeit der Apostel und unterscheidet es von der allen Menschen gebotenen Liebesübung. Das ist angesichts des ganz gleichen Ausdrucks und angesichts der Wiederholung des Liebesgebotes V. 17 ganz unbegründet. Die den Jüngern gebotene Liebesübung wird ganz analog der Liebesübung Jesu gedacht: am Handeln Jesu wird erkannt, was Liebe ist. Die Begründung des Glaubens ist die von den Jüngern erwartete Frucht, die ihnen gebotene Liebesübung. Geflissentlich wird nicht zwischen einer nur den Aposteln gesteckten und einer allen Gliedern der Gemeinde gegebenen Aufgabe geschieden.

Da die Fruchtbarkeit durch die Gemeinschaft mit Jesus be-

dingt ist, so lautet der Imperativ: bleibet in mir. Andrerseits ist eine Verbindung mit Jesus möglich, ohne daß Frucht entsteht, wie es fruchtlose Reben giebt. In diesem Falle wird die Gemeinschaft mit Jesus gelöst. Die Lösung dieser Verbindung kann aber nicht nur Strafe, sondern auch eigene That des Jüngers sein. Auch für sie ist völlige und definitive Scheidung von Jesus die Strafe. Das Bild zeigt, daß die Lebendigkeit des Jüngers seine Wirksamkeit in sich schließt, wie die lebendige Rebe Frucht bringt. Jesus hat in dem einzelnen, der an ihn gläubig geworden ist, noch nicht sein letztes Ziel erreicht, sondern sein Ziel geht über den Einzelnen hinaus auf eine Gemeinschaft, darum geht sein Wirken durch den Einzelnen hindurch, es schließt sich nicht in der Erzeugung des Glaubens ab, sondern geht in der Begründung der Liebe weiter durch den Gläubigen hindurch auf andere.

Wie Jesus im Evangelium nicht nur als das Ziel des Glaubens, sondern auch als das Ziel der Liebe beschrieben wird, so ist er nicht nur der Begründer des Glaubens, sondern auch der Erwecker der Liebe, 13, 34 f.; 15, 12. 17. So sehr der Evangelist die fruchtbringende Wirksamkeit Jesu im Gespräch mit einzelnen sieht, während seine Reden zum Volk Streitreden sind,[1]) so ist gleichwohl sein Ziel nicht in den Einzelnen in ihrer Isoliertheit erreicht, sondern eben weil sein Wille in den Einzelnen die Erweckung der Liebe ist, so ist sein Ziel eine Gemeinschaft. Dies liegt schon im Christusnamen: er kommt als der König, der das Volk sammelt. Der Gedanke tritt im Bilde vom Hirten und der Herde wieder: dem einen Hirten entspricht die eine Herde, 10, 16. Die Erhöhung Jesu hat das Ziel, alle zu ihm zu ziehen, 12, 32. Durch seinen Tod führt er die zerstreuten Kinder Gottes zu einer Einheit zusammen, 11, 52. Die Bitte für die Seinen lautet, „daß sie eins seien, so wie wir." Dem entspricht das Ziel, welches Johannes seiner eigenen Predigt steckt: damit auch ihr Gemeinschaft habt mit uns. Diese aber kommt zustande durch die Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus. Auch das Bild vom Weinstock stellt als Jesu Ziel die Einigung der Menschen zu einem gegliederten Organismus dar.

[1]) Vgl. Schlatter, Der Bruch Jesu mit der Judenschaft S. 7, in der Orelli gewidmeten Sammlung: Aus Schrift und Geschichte.

6. Kapitel.

Die Logoslehre.

Wenn Johannes an die Spitze des Evangeliums eine Meditation über das „Wort" stellt, so entspricht das der schon charakterisierten Art seiner Gedankenbildung, die sich nicht nur an den einzelnen Reden, sondern auch im ganzen beobachten läßt. Eine Einleitung ist der Anfang des Evangeliums nicht. Vielmehr wird auch für das ganze Evangelium die umfassende, höchste, tiefste Aussage, deren Ausführung das Evangelium bringt, an die Spitze gestellt. Das Evangelium entfaltet dann, was die Eingangsworte enthalten, im einzelnen. Aber auch der Eingang des Evangeliums selbst ist wieder nach derselben Regel gebildet. Er bildet nicht einen stetig vorwärts schreitenden Gedankengang, sondern mehrere Kreise. Die vom Ganzen zum Einzelnen absteigende Gedankenbewegung wiederholt sich mehrfach in parallelen Stücken, die fortschreitend denselben Gedanken immer konkreter ausführen. —

Die Bezeichnung Jesu als des „Wortes" steht formell nicht vereinzelt im Evangelium da. Sie vergleicht sich vielmehr der durchgehenden Identifikation Jesu mit seinen Gaben, die für das Evangelium charakteristisch ist. Jesus ist das Wort, wie er das Licht, das Leben, die Wahrheit, der Weg, die Versöhnung ist. Die Frage ist nur die, warum das Wort als der umfassendste Begriff an die Spitze des Evangeliums gestellt wird. Nun zeigt schon die Einführung des Ausdrucks als eines bekannten und verständlichen, daß er dem Evangelisten gegeben war. Die Anknüpfung an eine schon vorhandene Logoslehre kann als erwiesen angesehen werden.[1]) Eine Logoslehre aber gab es nicht nur im Alexandrinismus, sondern auch in der palästinensischen Synagoge.

[1]) Die Leugnung einer johanneischen Logoslehre bei Zahn, Einleitung II, 536 wäre nur dann aufrecht zu erhalten, wenn sonst keine Logoslehre nach-

Warum nun dem Evangelisten diese Lehre[1]) geeignet erschien, dem Verständnis Jesu zu dienen, das läßt sich nur aus seiner eigenen Ausführung entnehmen. Man gerät sonst in Gefahr, Interessen, die ihm fern liegen, in die Logoslehre hineinzutragen. Man kann nach der Darstellung der johanneischen Logoslehre rückwärts schließend diejenigen Gedanken feststellen, welche seiner Logoslehre mit der voraufgehenden jüdischen gemeinsam sind.

Wenn man die johanneische Logoslehre aus der Anknüpfung an alexandrinische Philosophie erklärt, so pflegt man ihr Motiv so zu bestimmen, wie es gegenwärtig Weizsäcker[2]) formuliert: „Dieser neuen, der johanneischen Lehre (dient) der Logosbegriff des alexandrinischen Judentums, durch welchen dieses den alten Gottesglauben zu einer Philosophie umgestaltet, die alle Welträtsel lösen und diesen Glauben auch dem heidnischen Denken genehm machen sollte." Wenn aber die johanneische Logoslehre ihre direkten Anknüpfungspunkte in der palästinensischen Synagoge hat, so ist es auch wahrscheinlich, daß ihre Aufnahme andere Motive hat. Man wird sich deswegen nach den im Evangelium selbst erkennbaren Motiven umsehen müssen.

Schon Weizsäcker[3]) hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Übertragung der Logoslehre auf Jesus ein Mittelglied im christlichen Gemeindeglauben voraussetze. Dieses Mittelglied zwischen der palästinensischen und der johanneischen Logoslehre hat aber

---

weisbar wäre. Da es aber eine solche gab, so ist eine Anknüpfung an dieselbe nicht zu bestreiten. Zahn meint, man könne von einer Logoslehre so wenig wie von einer Lichtlehre sprechen. Aber im 1. und im 14. Verse hätte Johannes nicht Licht oder Leben oder eine andere der „formal vergleichbaren Benennungen Christi" gebrauchen können.

[1]) Nicht die philonische oder palästinensische, sondern die johanneische Logoslehre allein soll dargestellt werden. In ihrem Inhalt liegt der Beweis dafür, wo ihr Anknüpfungspunkt zu suchen ist.

[2]) Apostolisches Zeitalter. 2. Aufl. S. 531.

[3]) „Wenn man nun dennoch glaubte, unter diesem Logos, der anfänglich bei Gott ist, das Wort des Evangeliums verstehen zu dürfen, so ist das wohl als Erklärung des Begriffs nicht richtig, und doch ist die Fährte nicht ganz eine falsche. Das richtige daran ist, daß es sich um ein Mittelglied bei der Übertragung jenes Begriffs handelt. Längst ist für die Lehre des Evangeliums die Bezeichnung Wort Gottes λόγος τοῦ θεοῦ geläufig geworden, und es sind namentlich spätere Schriften, wie die Lukasschriften, welche dieselbe mit Vorliebe gebrauchen." A. a. O. S. 532.

eine viel größere Bedeutung,[1]) eine Bedeutung, die sich auch durch eine Statistik des Gebrauchs nicht ganz darstellen läßt. Man hat häufig darauf aufmerksam gemacht, daß Hebr. 4, 12 in der realistischen Art vom Worte als einer wirksamen Macht zu reden, dem johanneischen Gebrauche des Wortes nahe stehe. Es handelt sich aber nicht bloß um diese einzelne Stelle, sondern um die Bedeutung, die dem Worte Gottes in der apostolischen Gemeinde durchgehend beigelegt ist. Auch die Christologie des Hebräerbriefes ist vom „Worte" aus gebildet. Jesus ist für den Hebräerbrief Prophet, d. h. der Besitzer und Bringer des Wortes Gottes: durch ihn „redete" Gott. Der Anstoß, den der Hebräerbrief beseitigen soll, besteht darin, daß den Lesern der Besitz der neutestamentlichen Gemeinde zu geringfügig erscheint: Jesus redete, während die Gemeinde einen handelnden, schaffenden, die Welt verklärenden Christus erwartete. Dem gegenüber leitet der Brief die Leser an, Jesu Wort als die umfassende Gabe Gottes zu schätzen. Diese Macht hat es, weil es als Jesu Wort Gottes Wort ist. Die umfassende Bedeutung des Wortes Jesu und damit der apostolischen Predigt zu begründen, dazu dient der ganze erste Teil der Christologie des Briefes. Während der Anstoß der Gemeinde darin besteht, daß am Weltlauf durch Jesu Kommen nichts geändert ist, daß deswegen die auf ihn gestellte Erwartung enttäuscht und der Abfall gerechtfertigt zu sein scheint, zeigt der Brief, daß die Gemeinde mit Jesu Wort Gottes ganze Gabe besitzt.

Eine ähnliche Beobachtung läßt sich im ersten Petrusbriefe machen, 1, 24 ff. Die Wiedergeburt zum ewigen Leben geschieht durch das ewige Wort Gottes, d. h. durch das Wort der evangelischen Verkündigung, welches an die Gemeinde gekommen ist. In derselben Weise wird die Erzeugung der Gemeinde Jak. 1, 18 aus dem Worte abgeleitet. Die rettende Macht ist das Wort. Auch Paulus behandelt das Wort Gottes als Gottes Macht, die die Errettung schafft, Röm. 1, 16; 1. Kor. 1, 18; 2, 4; 2. Kor. 6, 7; 1. Thess. 1, 5. Am eigentümlichsten ist diese Art, vom „Worte" zu sprechen, bekanntlich in der Apostelgeschichte ausgebildet.

Dieser auf das „Wort" gerichtete Glaube ist historisch sehr

---

[1]) Vgl. Cremer s. v. λόγος.

wohl verständlich. Er entstand direkt aus der Situation der Apostel. Indem sie sich als die Bringer des Himmelreichs, des ewigen Lebens, der Versöhnung, des Geistes ansahen, waren sie in ihrer in die erfahrbare Wirklichkeit fallenden Wirksamkeit auf das Wort beschränkt. Durch den Schluß des Glaubens wird nun alles, was sich von Hoffnung an den Christusnamen anknüpft, ans Wort geheftet. In derselben Weise einigte aber weiter rückwärts schon Jesus selbst das Bekenntnis zu seiner Messianität mit seiner auf das Wort eingeschränkten Wirksamkeit. Die Frage, in welcher Weise sich das Machtbewußtsein Jesu mit der beobachtbaren Wirklichkeit vertrug, wird von allen Evangelisten so beantwortet, daß er seinen Machtbesitz in seinem Wort sich gegeben wußte. Darum eint sich auch bei den Aposteln in zwangloser und geschichtlich völlig verständlicher Weise das Bekenntnis zur Messianität Jesu mit der Erfahrung der vollen geschichtlichen Wirklichkeit, in die seine Existenz eingeschlossen war. Indem um deswillen die auf ihn gestellte Hoffnung nicht auf das Maß des Erfahrbaren herabsinkt, sondern sich in der Höhe der messianischen Hoffnung hält, wird alles, was diese Hoffnung umfaßt, an sein Wort geknüpft. Auf diese Weise wird die Bejahung der Messianität Jesu zum Glauben und zwar zum Glauben an sein Wort. Das Wort ist der „Same", durch den er das Reich wirkt, das unscheinbare Senfkorn und der ins Mehl gelegte Sauerteig. Freilich wäre diese Sachlage geschichtlich gar nicht denkbar, ohne sein das Wort begleitendes Werk, welches eben dafür sorgt, daß die auf Jesus gestellte Hoffnung nicht auf das Maß der empirischen Wirklichkeit herabsinkt, d. h. ungläubig wird. Allein die Einigung des Bekenntnisses zur Macht mit der Erfahrung der Menschlichkeit Jesu vollzog sich doch dadurch, daß man in seinem Worte Gottes Macht erkannte.

Dies gilt besonders von der Bedeutung, die in der johanneischen Darstellung dem Worte Jesu im Verhältnis zu seinem Werke beigelegt wird.

Jesus giebt seinen Werken ein doppeltes Verhältnis zu seinen Worten: das Werk steht höher als das Wort, es ist das mächtigere Glaubensmotiv, welches seine Wirkung auch dann noch zu erreichen vermag, wenn das Wort versagt, 10, 38; 14, 11; 15, 24. Als Machterweis steht das Werk, die sichtbar nach außen tretende, Thatbestände schaffende Wirkung über dem Wort. Denn

im Werke zeigt Jesus seine Einheit mit Gott in unwidersprechlicher Weise. Das Werk gewinnt gerade deshalb erhöhte Bedeutung, weil mit dem Kommen des Christus das Himmelreich nicht offenbar wird. Das Werk zeigt, daß es Jesus nicht an der beim Christus erwarteten Macht fehlt. Es vergrößert deswegen die Schuld des Volkes, 15, 24. Johannes berichtet also dasselbe Urteil Jesu, wie die Synoptiker: die Schuld der galiläischen Städte wird dadurch groß, daß sie Jesu Wunder sahen. Angesichts der citierten Worte ist es freilich völlig verfehlt, dem Johannes den modernen Gedanken unterzuschieben, daß das Werk nur als erläuterndes Symbol einen Wert hat, während das Wort die „Vergeistigung" der That biete. Ein Christus, für den es nur ein Reden, und nicht ein Handeln, nur Wohlwollen und nicht Wohlthat, nur ohnmächtige Güte gäbe, ist für ihn nicht möglich. Entweder wäre die Einheit Jesu mit Gott zerrissen, wenn Jesus nur an Gottes Wort und nicht an seinem Handeln Anteil hätte, oder die Schranke läge gar im Gottesgedanken selbst: ein solcher Christus würde einen nur redenden, nicht aber handelnden Gott voraussetzen. Die Macht über die Natur ist ein für Gott und also für Christus ebenso wesentliches Attribut, wie die Macht über den Geist.

Allein indem Jesus 4, 48; 20, 29 einen Glauben tadelt, der dem Zweifelnden erst durch das Zeichen abgenötigt wird, spricht er indirekt das Urteil aus, daß sein Wort mehr ist, als sein Werk. Denn jener Tadel verlangt nicht, daß der Glaube sich an dem Geringeren genügen lassen müßte, sondern daß er das Wort als das Wertvollere schätzen müßte. Die Schranke dieses Glaubens liegt in dem ihm zu Grunde liegenden Begehren. Er verlangt sachliche Gaben anstatt des Wortes. Darum stellt Johannes diesen Glauben in Gegensatz zu dem der Samariter, der um seines Wortes willen entsteht, 4, 41, und seinen Grund im Hören hat, V. 42. Dieser Glaube äußert sich deswegen auch nicht in der Bitte um naturhafte Wirkungen, sondern in dem auf seine Person gerichteten Begehren: sie baten ihn, bei ihnen zu bleiben.

Wie Jesus den Glauben um des Wunders willen zum Glauben an sein Wort heraufhebt, soll die Erzählung 4, 46 ff. zeigen. Indem der Königliche auf Jesu Wort hin glauben muß, soll sein Glaube an Jesus über die Schätzung seiner Hülfe hinausgehoben werden zur Erkenntnis der Macht und Herrlichkeit

seines Wortes, als des größten Besitzes Jesu. Diese Schätzung des Wortes durchzieht nun das ganze Evangelium. Auf einen umfassenden Ausdruck ist sie in dem Bekenntnis gebracht, daß Jesu Wort das ewige Leben vermittelt, 5, 24; 6, 63. 68; 8, 51. Da Jesu Wort zu den Jüngern kam, so sind sie rein, 15, 3. Ewiges Leben wird niemals an Jesu Werk, sondern nur an sein Wort geknüpft. Der Bedeutung, die dem Worte gegeben wird, entspricht der Wert, der der Erkenntnis beigelegt ist und die Stellung, die die Wahrheit erhält. Man definiert den johanneischen Gedanken nicht deutlich genug, wenn man von einem Erkennen, welches auf „innerer Gemeinschaft" ruht, redet, oder wie Weiß zu 17, 3 von einem „Sichversenken in das höchste Erkenntnisobjekt", einem „geistigen Anschauen". Das Eigentümliche des Gedankens liegt vielmehr darin, daß für Johannes beim Verstehen, wenn es auf Personen, zumal auf Gott gerichtet ist, keiner der Beteiligten passiv bleibt. Wie der Verstehende nicht passiv einen Eindruck aufnimmt, sondern mit seinem Begehren in den andern eindringt, so nimmt der andre nicht die Stellung eines ruhenden Objektes ein, sondern er bleibt Person. Das Verständnis läßt sich nicht erreichen, wenn er sich nicht zu erkennen giebt. Dadurch unterscheidet sich die Person von den sachlichen Objekten des Verstehens. Der Erkennende und der Erkannte sind beide aktiv und beide receptiv. Das verstehende Eindringen des einen ist nur möglich durch ein mitteilendes Sichöffnen des andern. Verständnis ist stets etwas Gegenseitiges, sich Bedingendes.

Wie Jesus die Seinigen kennt, so wird er von ihnen erkannt 10, 15 und wie Jesus den Vater kennt, so kennt der Vater ihn, 10, 15. Dem entspricht es, daß das Resultat des Erkennens, die Wahrheit, als eine objektive Macht erscheint, die nicht unterhalb des Erkennens steht, als sein Produkt, sondern oberhalb desselben, als die das Erkennen regierende Macht.

Die tiefere Bedeutung des Wortes hängt damit zusammen, daß es allein vermag, Erkenntnis zu geben. In dieser Beziehung ist das Werk stumm, der Deutung bedürftig, weshalb den Werken stets deutende Reden folgen, die ihnen ihre Wirkung sichern sollen. Das Wort dagegen begründet deshalb Verständnis, weil durch dasselbe Jesus sich selbst öffnet. Sein innerstes, persönliches, geistiges Wesen vermag er nicht im Werk darzustellen, sondern nur noch ins Wort zu fassen. Sein letztes Ziel ist, Gemeinschaft mit

sich selbst zu stiften, sich selbst zu geben. Sich selbst aber kann er nur noch im Worte geben. Geist läßt sich nur ins Wort fassen. Dies wird in dem Worte 6, 63 ausgesprochen. Wie schon festgestellt ist, sagt dieser Spruch, daß Jesu Fleisch deshalb Leben schafft, weil durch dasselbe der Geist wirkt. Inwiefern durch Jesus der Geist wirkt und warum er eines Menschen bedarf, um zu wirken, beides erklärt der Schluß des Spruches: Der Geist wirkt durch Jesu Fleisch, insofern seine Worte Geist und Leben sind; in seinem „Fleisch" ist Geist, da er in seinem Wort ist. Und eben deshalb, weil der Geist des Wortes bedarf, um zu wirken, bedarf er eines Menschen.[1]) Weil dies die Bedeutung seines Wortes ist, so giebt Johannes Jesu Wort als seine Selbstmitteilung.[2]) Jesus redet von sich selbst, da er sich selbst durchs Wort mitteilen will. Wie allein das Wort die Person Jesu in sich zu fassen vermag, so vermag es auch allein in das persönliche geistige Innere des Menschen zu dringen. Die naturhaften Wirkungen Jesu bleiben dem Menschen etwas Äußerliches. Das Wort steht als Eingriff in das persönliche geistige Wesen des Menschen höher als das Werk, da dieses nur ein gestaltender Eingriff in die Natur ist. Allein von Jesu Wort gilt, daß es Geist und Leben ist. Es ist die Bedeutung der Schlußworte des 12. Kapitels, das Gewicht des Wortes Jesu hervorzuheben: von der Stellung zu seinem Worte hängt das Verhältnis zu ihm selbst und damit das Verhältnis zu Gott und das definitive Geschick des Menschen ab. Sein Wort ist die richtende Macht und zwar in einem solchen Umfange, daß Jesus sagen kann: nicht ich richte, sondern mein Wort.

In dasselbe Verhältnis wie zu sich selbst, stellt Jesus die Jünger zu Gott. Indem sie wie von ihm, so auch von Gott nicht sachliche naturhafte Gaben, sondern ihn selbst, Gemeinschaft mit ihm, Verständnis Gottes erwarten sollen, haben sie Gottes

---

[1]) Nebenbei bemerkt ergiebt sich hieraus, wie verkehrt es ist, die These, daß der Geist durchs Wort wirkt, in Gegensatz zu der andern zu stellen, daß er durch Menschen, durch Personen wirkt. Weil er durch Personen wirkt, so wirkt er durchs Wort und umgekehrt.

[2]) Möglicherweise hat auch das viel umstrittene Wort 8, 25 diesen Sinn: Die Antwort auf die Frage: wer er sei, lautet: von vornherein (oder: ganz und gar) was ich auch rede zu euch. Seine Person liegt in seinem Worte, sein Wort ist er selbst. Vgl. Luthardt und Schlatter z. d. St.

Wort als seine innerlichste und tiefste Gabe, in der sie ihn selbst haben, zu schätzen. Darum hebt Johannes an der Stelle, in der er zusammenfassend Jesu Bedeutung ausspricht, hervor, daß er den verborgenen Gott durchs Wort dem Erkennen der Menschen nahe brachte, 1, 18 ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Indem Jesus als Ausleger bezeichnet wird, soll ausgedrückt werden, daß er durchs Wort Gott erkennbar machte, daß er aber das Wort nicht produciert, sondern daß es ein ihm gegebenes ist. Da Jesus eben indem er durchs Wort wirkt, mit seinem eigenen Wesen Gottes innerstes persönliches Wesen öffnet, so ist das „Wort" der treffendste Ausdruck für das Verhältnis Jesu zu Gott. Als die Offenbarung des geistartigen, persönlichen Gottes ist Jesus das persönliche Wort.[1])

Die Bedeutung, welche die Anknüpfung der Christologie an die Logoslehre hat, wird klar, wenn man auf das Verhältnis der johanneischen Christologie zu der Ausbildung derselben in den übrigen neutestamentlichen Schriften achtet. Weizsäcker[2]) bemerkt über das Verhältnis der paulinischen zur johanneischen Christologie: „Die Lehre von dem göttlichen Logos als dem gottwesengleichen und einzigen Sohne Gottes, welche das Evangelium an die Spitze stellt, ist doch etwas ganz andres als die paulinische Lehre von dem Sohne Gottes als himmlischem Geistwesen, der Fleisch angenommen hat. Der Sohn Gottes im Sinne des Paulus ist nichts andres als der von Gott voraus bereitete Messias und Erlöser; und wie er sich denselben denkt, das ist ganz von dieser seiner Bestimmung abhängig, und führt deshalb weder zur wesentlichen Gottheit, noch zu der kosmischen Bedeutung, welche ihm das vierte Evangelium beilegt."

Daß sich Paulus Christum als Menschen präexistierend gedacht habe, wie Weizsäcker[3]) mit andern annimmt, beruht auf einem Mißverständnis von 1. Kor. 15, 47.[4]) Vielmehr haben gerade die weitestgehenden Bekenntnisse des Prologs, die die kau-

---

[1]) Die Ausführung zeigt, daß Harnack nicht im Rechte ist mit der Bemerkung, daß „in dem vierten Evangelium keine Verbindungslinie gezogen sei zwischen dem persönlichen Logos und dem Logos als Gnadenbotschaft Gottes."

[2]) S. 530.

[3]) S. 120 f.

[4]) Vgl. Greifswalder Studien, S. 209 f.

sale und finale Stellung Jesu zur Welt aussprechen, ihre unzweideutigen Parallelen bei Paulus und im Hebräerbrief. Dieser Thatsache gegenüber ist es völlig unbegründet, diese Aussagen direkt oder indirekt so zu behandeln, als wären sie aus der Logoslehre entstanden. Der Unterschied der johanneischen Christologie von der paulinischen und überhaupt von der gemeinchristlichen besteht darin, daß diese mit dem Begriff des Geistes gebildet ist. Wir haben zwei christologische Gedankenreihen im Neuen Testament, die pneumatische und die Logoschristologie. Das Verhältnis Jesu zu Gott und seine darin begründete Stellung zur Welt erklärt man sich das eine Mal durch den Mittelbegriff des Geistes, das andre Mal durch den des Wortes. Zur Logoschristologie gehört in gewissem Sinne auch der Hebräerbrief. Wenn man nun nach den Motiven der Aufnahme einer Logoslehre fragt, so ist das Problem genauer dahin zu formulieren: aus welchem Grunde wird das Verhältnis Jesu zu Gott statt durch den Begriff des Geistes durch den des Wortes bestimmt? Verdrängt wird der Geistgedanke nicht. Auch für Johannes ist Jesus der aus dem Geiste geborne Sohn Gottes, der Träger des Geistes Gottes. Die pneumatische Christologie soll also durch die Logoschristologie nicht sowohl ersetzt als erläutert werden.[1]) Was für einen Grund kann diese Gestaltung der Christologie haben? Es leuchtet ein, daß man, wenn die Frage so liegt, von einer Rücksicht auf die „Gebildeten" nicht mehr reden darf.

Die Wertung des Wortes in seinem Verhältnis zum Werk im Johannesevangelium führt auf eine andre Spur, die sich auch sonst im Neuen Testament verfolgen läßt. Das Wort wird, wie sich gezeigt hat, als Eingriff in das persönliche, geistige Leben dem Werk als Wirkung auf die Natur übergeordnet. Wort und Werk aber werden beide vom Geiste abgeleitet. Nun ist in den neutestamentlichen Schriften zu erkennen, daß die naturartigen, wunderhaften Wirkungen des Geistes in den apostolischen Gemeinden leicht überschätzt und seinen innerlichen geistigen Wirkungen gegenüber in den Vordergrund gedrängt wurden.

---

[1]) Vgl. Schlatter, Der Glaube. 2. Auflage. S. 147: Will man von einem Fortschritt in der Christologie bei Johannes sprechen, so besteht er darin, daß er durch den Logosgedanken den Geistbegriff gegen Verflachung energisch geschützt hat.

Schon in den synoptischen Evangelien wird auf diese Erscheinung Rücksicht genommen. Matth. 7., 21—23 wendet sich gegen solche, welche weissagten, Dämonen vertrieben und viele Wunder thaten. Dies sind die Stücke, die man in der apostolischen Gemeinde als Wirkungen des Geistes schätzte. Sie werden aufgezählt als der unwiderlegliche Beweis für die Gemeinschaft mit Jesus und als Begründung des Anteils am Himmelreich: gerade in der wunderhaften Art ihrer Werke liegt für die Redenden die überzeugende Kraft ihres Anspruchs. In diesem Worte spricht sich also eine absolute Schätzung der naturhaften Wirkungen des Geistes aus: sie begründen einen unzweifelhaften Anspruch an das Himmelreich. Die Antwort Jesu zerstört diese Illusion: sie thaten die Sünde. Gerade weil sie durch ihre charismatische Begabung den Besitz des Geistes beweisen, so werden sie um ihrer Gesetzlosigkeit willen verworfen. Nicht naturhafte Wirkungen, sondern das Thun des Willens Gottes ist das Ziel Jesu und des Geistes.

Mit einer Überschätzung naturhafter charismatischer Begabung hat bekanntlich auch Paulus in seinen Gemeinden zu kämpfen. 1. Kor. 13 wird den Wirkungen des Geistes auf die Natur die Liebe als sein eigentliches innerliches Ziel gegenübergestellt. Diese beiden Beispiele zeigen, daß es sich nicht um vereinzelte, gelegentliche zufällige Verirrungen, sondern um weit verbreitete, tiefgreifende Gefahren handelte.

Wenn nun aus ähnlichen Gründen im Johannesevangelium Jesu Wort über sein Werk gestellt wird, so wird man das Motiv der Erläuterung der pneumatischen Christologie durch die Logoschristologie in dieser Richtung zu suchen haben: indem der aus dem Geist Erzeugte das Wort genannt wird, soll einer Naturalisierung des Geistbegriffs und damit einer Verflachung der Christologie gewehrt werden: als das eigentlichste Erzeugnis des Geistes, als seinen adäquatesten Ausdruck hat die Gemeinde nicht seine naturhaften Wirkungen, sondern das Wort zu schätzen. Darum wird unter den vorhandenen Begriffen dieser als die treffendste Bezeichnung für das, was Jesus ist, gewählt: nicht im Werk, sondern nur im Wort vermag Gott, da er Geist ist, sich selbst zu geben.[1])

[1]) Zahn, S. 537 erklärt die Wahl der Bezeichnung folgendermaßen: Weil aber dieses Leben aus der stummen Verborgenheit bei Gott hervor-

Das Motiv der Logoslehre gestattet einen Einblick in ihren Sinn. Indem Johannes für den Sohn Gottes gerade an der Spitze des Evangeliums, wo Jesu Verhältnis zu Gott auf einen umfassenden Ausdruck gebracht wird, die Bezeichnung des Wortes einführt, bestimmt er sein Verhältnis zu Gott in eigenartiger Weise. Der Begriff drückt zunächst die wesentliche Zugehörigkeit zu Gott aus: der Logos gehört ebenso wesentlich zu Gott als der Geist.[1])

Da Gott Geist ist, so gehört das „Wort" zu seinem Wesen. Wo Geist ist, da ist auch Wort. Das Wort ist die Weise, wie der Geist sich äußert und deshalb sein Merkmal. Der Logos fordert nicht als sein Korrelat die Welt und es ist nicht zutreffend, ihn als den Offenbarer Gottes zu definieren. Die Aufnahme des Begriffs ruft im Apostel nicht den Gedanken an die Welt hervor, zu der Gott redet und der Begriff drückt deswegen diesen Gedanken auch nicht aus: das Wort war schon im Anfang und es ist zu Gott hin gewendet. Nicht um der Welt willen hat Gott einen Logos, sondern er ist in ihm selbst, in seinem eigenen geistartigen Wesen, das sich nur ins Wort zu fassen vermag, begründet. Durch den Sohnesnamen wird das Verhältnis Jesu zu Gott aus Gottes Liebe erklärt: Gottes Liebe ist der Grund seines Daseins. Auch dieser Begriff giebt ihm den Grund seiner Existenz ausschließlich in Gott und nicht auch noch nebenher in einem Bedürfnis der Welt. Allein indem die Christologie an den Logosbegriff angeknüpft wird, wird sie mit der Geistigkeit Gottes in Verbindung gebracht. Die Christologie des Evangelisten schließt sich an das von Gott gegebene Faktum an: sie ist Erkenntnis Jesu. Allein sie vollendet sich, indem die wesentliche Zugehörigkeit Jesu zu Gott erkannt wird: sie läuft deshalb spekulativ aus: durch die Logoslehre wird die Christologie als ein notwendiges Moment des Gottesgedankens erkannt.

---

getreten . . . ist, darum kann man es das Wort des Lebens nennen." Allein ein Gegensatz zum Schweigen ist durch diese Bezeichnung nicht nahe gelegt. Das Wort wird im Evangelium immer nur verglichen mit dem Werk. Auch ist nicht zu verstehen, wie es Zahn mit dem Eingang des Evangeliums vereinigt, wenn er sagt: „Also ist ὁ λόγος ein Name nicht des präexistenten Christus als solchen, sondern gerade des fleischgewordenen."

[1]) Weizsäcker S. 531, „ohne eine weitere Ableitung, als daß es zum Wesen Gottes selbst gehört."

Holtzmann[1]) bemerkt: „Nicht nur zum Begriff der Welt, sondern zum Begriff Gottes gehört derselbe" (der Logos). Allein der johanneische Logos gehört eben nicht „zum Begriff der Welt." In diesem Punkte unterscheidet sich die johanneische Logoslehre von der philonischen in charakteristischer Weise. Bekanntlich ist für Philo der Logos ein Bindeglied zwischen Gott und Welt. Der Logos hat seinen Zweck in der Herstellung der Beziehung zwischen Gott und Welt: er ist ein für den Verkehr Gottes mit der Welt notwendiges Mittel. Der philonische Logos hat also allerdings den Grund seiner Existenz nicht in Gott allein, sondern er gehört ebenso wesentlich zur Welt.

Der johanneische Logos gehört allein zu Gott: dies ist schon damit ausgesprochen, daß er durch eine zeitliche Bestimmung ausdrücklich vom Geschaffenen ausgenommen wird: in Gott allein hat er Grund und Ziel seiner Existenz, nicht zur Welt, sondern zu Gott hin ist er gewendet πρὸς τὸν θεόν. Die Einheit von Gott und seinem Wort besteht vor und deshalb abgesehen von der Welt. Sie hat ihre Bedeutung in sich selbst und bleibt mit dem Verhältnis Gottes zur Welt unvermengt. Dies drückt die, bekanntlich im Evangelium 17, 5 wiederkehrende zeitliche Bestimmung aus.

Dieser Zug der johanneischen Logoslehre ist sowenig nebensächlich oder zufällig, daß er im Evangelium regelmäßig wiederkehrt. Geflissentlich wird der Gedanke, daß Jesus für das Verhältnis Gottes zur Welt die Stellung eines dienenden Mittelgliedes einnehme, abgewehrt. Die Welt steht nicht als der dem Logos gesteckte Zweck, um deswillen er da ist, über ihm. Die Anwendung des messianischen Gedankens auf Jesus ergiebt vielmehr den Kanon, daß die Welt sein Eigentum ist. Die durchschlagende Bedeutung dieses Gedankens für die johanneische Christologie liegt auf der Hand. In Gott hat er, wie den Grund, so auch das Ziel seines Lebens. Nicht um der Welt und der Menschen willen ist er da, sondern umgekehrt: die Welt ist um seinetwillen da, sie ist sein Eigentum. Dieses Bewußtsein bestimmt die ganze Haltung Jesu im Evangelium: so sehr der Herr als der Diener auftritt, so bleibt doch sein Dienst an der Welt in seinem Dienst an Gott begründet

[1]) S. 392.

und darum durch denselben begrenzt. Da er um Gottes willen lebt, so bleibt trotz seines Dienstes an den Menschen, seiner Hingabe an die Menschen sein Ziel, daß Gottes Wille und nicht, daß der Wille der Menschen geschehe. Seine Liebe bleibt vereint mit dem Zorn gegen die menschliche Sünde und macht ihm auch den Verzicht auf den Sohn des Verderbens möglich, 17, 12. Er vermag deswegen vom Erfolg völlig unabhängig zu bleiben. Läge die Welt als das Ziel seiner Wirksamkeit über ihm, so würde durch jeden Mißerfolg Recht und Kraft seines Wirkens in Frage gestellt. Da er aber um Gottes willen lebt, so bleibt er in seiner Wirksamkeit von der Welt gänzlich unabhängig. Eine Rechtfertigung erhält sein Wirken nicht durch den Erfolg, sondern dadurch, daß er Gottes Willen thut. Der Evangelist zeigt deswegen, daß Jesu Thun nicht durch Zweckmäßigkeit geregelt ist: er paßt sich der Art der Menschen nicht an, er richtet sich nicht nach ihnen und sucht keine Vermittlungen, er thut vielmehr die „Wahrheit", er ist in seinem Wirken allein von Gott abhängig und „sieht" und „hört" auch nur auf Gott: er richtet sich nicht nach den Wünschen seiner Umgebung, sondern wartet auf seine „Stunde".

Am kräftigsten ist die ausschließliche Zugehörigkeit Jesu zu Gott 5, 23 ausgesprochen. Jesus ist das Gericht, die Totenerweckung und damit die höchste That Gottes übertragen. Warum? Damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Gott richtet sein Werk nicht deshalb durch ihn aus, weil er selbst etwa eines solchen Mittelgliedes bedürfte, oder weil es um der Welt willen aus irgend einem Grunde notwendig oder zweckmäßig wäre, sondern damit Jesus göttliche Ehre empfange. Daß der Sohn das Ziel Gottes und nicht das Mittel Gottes ist — oder vielmehr nur deswegen sein Mittel, weil sein Ziel, könnte nicht stärker ausgedrückt werden. Die Vermittlung des göttlichen Wirkens durch Jesus hat zum einzigen Grund und Zweck, daß Jesus seiner Gottheit entsprechend als Gott behandelt werde. Der Gedanke liegt durchaus in der Konsequenz des Bekenntnisses zur Gottheit Jesu. So gut es eine Verleugnung der Gottheit Gottes wäre, wenn man ihn als Mittel zu einem über ihm liegenden Zweck behandeln wollte, so gut folgt auch aus der Gottheit Jesu, daß nicht er in der Welt, sondern die Welt in ihm ihr Ziel erhält und zwar weil Gott nicht in der Welt, son-

dern in ihm sich das Ziel seines Handelns, auch seines Wirkens in der Welt giebt: der Vater liebt den Sohn und hat ihm alle Dinge übergeben.

Aus dieser Zugehörigkeit des Logos zu Gott erklären sich auch die übrigen Aussagen der Logoslehre: auch die Weltschöpfung ist durch den Logos vermittelt. Daß nicht erst die Anwendung der Logoslehre auf Jesus diesen Gedanken erzeugt hat, ergiebt sich, wie oben bemerkt, schon daraus, daß er sich bekanntlich auch bei Paulus und im Hebräerbriefe findet. Näher liegt es, an den Schöpfungsbericht zu denken, und bei den sonstigen Anklängen dieses Abschnittes an den Anfang der Genesis (ἐν ἀρχῇ) ist es nicht wahrscheinlich, daß der Evangelist an die Schöpfung der Welt durchs Wort nicht sollte gedacht haben: er sieht im alttestamentlichen Text eine Bestätigung dessen, was er vom Worte sagt. Auch scheint die Beobachtung, daß im Alten Testament das Wort als das Mittel des schöpferischen Wirkens Gottes behandelt wird, einer der Anknüpfungspunkte der palästinensischen Logoslehre gewesen zu sein. Die Rücksicht auf Gen. 1 wäre dann schon durch den Anschluß an diese Logoslehre gegeben. Aber man kann nicht sagen, daß Johannes seinen Gedanken erst aus Gen. 1 herausgelesen habe. Er erklärt sich aus der Christologie, welche das ganze Evangelium beherrscht, und liegt im Bekenntnis zur Gottheit Jesu. Die Regel, daß alles, was der Vater thut, auch der Sohn thut, gilt in strenger Allgemeinheit und wird auch auf die schöpferische Thätigkeit Gottes ausgedehnt. So gut im Evangelium diese völlige Gemeinschaft Gottes und Jesu auf die Liebe Gottes zurückgeführt wird, so gut ist auch in der Logoslehre dieser Gedanke nicht irgendwie aus dem Zweck erklärt.

In V. 10 und 11 werden die beiden Gedanken nebeneinander gestellt, daß die Welt das Eigentum des Wortes, und daß sie sein Werk ist. Die Anwendung des ersten Gedankens auf Jesus liegt schon in der Übertragung des Christusnamens auf ihn. Indem beide Gedanken nebeneinandergestellt werden, wird ihre Zusammengehörigkeit vorausgesetzt: die Welt kann schließlich nur deswegen Eigentum des Wortes sein, weil sie sein Werk ist.

Fraglich ist bekanntlich, aus welchem Grunde ausdrücklich der Gedanke abgewehrt wird, daß von der Schöpfung durch den Logos nichts ausgenommen sei. Die Beziehung auf den Weltstoff kann auch Holtzmann „nur als eine zufällig offen gelassene Möglichkeit

des Denkens, nicht als Gegenstand einer ausdrücklichen Lehre" verstehen. Diese Beziehung ist durch nichts begründet. Aber der Evangelist schreibt keine gedankenlosen und zwecklosen Sätze. Irgend einen Grund muß diese Versicherung haben. Er läßt sich im Evangelium erkennen. Die Thatsache, daß die Welt durch das Wort wurde, steht in starkem Kontrast zu der andern, daß die Welt ihn nicht erkannte, V. 11. Daraus, daß sie sein Werk war, hätte eigentlich folgen müssen, daß sie ihn erkannte. Die Verständnislosigkeit der Welt Jesus gegenüber wird angesichts der Schöpferstellung Jesu zur Schuld.

Am eigenartigsten kehrt der Gedanke im Bilde vom Hirten und der Herde Kapitel 10 wieder. Indem Jesus sich mit der Thür zur Hürde vergleicht, bezeichnet er sich als den, der allein Zutritt zur Herde vermittelt, ähnlich wie er sich durch das Bild des Weges den nennt, der allein zu Gott bringt. Wer sich der Gemeinde mit Beiseitesetzung Jesu naht, der wird dadurch zum Dieb, d. h. er vermag sich der Menschen nur mit Gewalt zu bemächtigen, während die Gemeinde den, der ihr durch Jesus zugeführt wird, schon bei seinem Eintritt in die Hürde von dem Dieb unterscheiden kann und ihm ohne Zwang freiwillig folgt.

In der Wendung, die dem Gleichnis von V. 11 abgegeben wird, bezeichnet sich Jesus nicht nur als den, der den Zutritt zur Herde gewährt, als den, durch den man zum Hirten wird, sondern als den Hirten selbst. Auch in diesem Gleichnis liegt der Beleg dafür, daß er der rechte Hirte ist, darin, daß er „die Seinen kennt und die Seinen ihn". Schon wenn er die Hürde betritt, erkennen ihn die Schafe und folgen ihm willig. Auch die Herde in der „andern Hürde", wird ihn, wenn er die Hürde betritt als ihren Hirten erkennen. In beiden Gleichnissen wird vorausgesetzt, daß zwischen Hirt und Herde vorher noch keine Beziehung bestand. Das Ziel beider Vergleiche ist gerade auszusprechen, daß beim ersten Zusammentreffen von Hirt und Herde die Herde sofort und von selbst gewiß ist, wer der rechte Hirte ist. Eben hierin besteht das Merkmal seines Hirtenamtes und der Beweis für sein Recht, während das Merkmal der Diebe darin besteht, daß die Herde ihre Stimme nicht kennt und ihnen nicht folgt. Das ganze Ziel des Gleichnisses, die Unterscheidung zwischen den wahren Hirten und den Dieben, die sich nur dadurch unterscheiden, ob sie durch Jesus der Herde nahen oder ohne ihn, und

demgemäß die Herde folgsam finden oder nicht, — dieses Ziel des Gedankens setzt voraus und spricht aus, daß Jesus allein es vermag, menschlicher Einwirkung das Innere des Menschen zu öffnen. Der Ton der Rede liegt darauf, daß eine jenseits des bewußten Verkehrs und der geschichtlichen Beziehungen liegende Verbindung zwischen dem Hirten und der Herde besteht. Hierauf beruht die Fähigkeit der Gemeinde wahre und falsche Hirten zu unterscheiden und den rechten Hirten sofort zu erkennen. Hierauf beruht ihre Freiheit. Die falschen Führer Israels müssen die Gemeinde durch nomistischen Zwang vergewaltigen, wenn sie sie leiten und beherrschen wollen. Wenn die Hirten, die durch Jesus sich der Gemeinde nahen, dies nicht nötig haben, sondern durch ihr Wort die Gemeinde leiten, sie nicht treiben, sondern vorangehen und gewiß sind, daß die Gemeinde ihnen willig folgt, so erklärt sich dies eben daraus, daß der Einwirkung Jesu das Innere der Menschen offen steht, daß er die „Thür" zur Gemeinde ist. Seine Einwirkung reicht in ihr Inneres hinein und vermag sie deshalb von Innen heraus willig zu machen. Diese Fähigkeit, die Gemeinde für die Hirten zugänglich und willig zu machen, diese Gewißheit, sofort und mit Sicherheit als der rechte Hirte erkannt zu werden, beruht nicht auf der Wirksamkeit des „geschichtlichen" Jesus, da der Erfolg desselben ja gerade erklärt werden soll, sondern auf einer über die geschichtlichen Zusammenhänge hinausreichenden Gemeinschaft mit der Herde, die in der Einheit Jesu mit Gott ihren Grund hat. Er kennt die Seinen und die Seinen kennen ihn vermöge seiner Zugehörigkeit zu Gott.

Es giebt freilich noch Schafe, die nicht zur Herde gehören, und demgemäß nicht auf Jesu Stimme hören, V. 26 f. Allein dies wird als Schuld angesehen. Die Menschen werden nicht naturhaft zu ihm hingezogen. Dem Gleichnis entspricht es genau, wenn es 1, 10 als unnatürlich bezeichnet wird, daß die Welt ihn nicht verstand, obgleich sie sein Werk war. Die Rede setzt voraus, daß das Wort das Licht ist, welches „jeden Menschen erleuchtet", obgleich sie nicht alle das Licht in sich aufnehmen. Aus seiner Schöpferstellung zur Welt folgt, daß er Verständnis von ihr zu erwarten berechtigt ist, nicht aber, daß sie ihn wirklich versteht. Wohl aber wird ihre Verständnislosigkeit dadurch zur Schuld. Jesus trägt kraft seiner Gemeinschaft mit Gott

das Merkmal des Schöpfers an sich, weshalb er dem Menschen von Natur verständlich sein muß.

Der Evangelist kennt aber noch einen andern Ursprung aus Gott oder aus der Wahrheit, der dem Ursprung Jesu aus dem Himmel analog ist und mehr in sich schließt als die naturhafte Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott. Man hat ihm deswegen dualistische Gedanken zugeschoben. Allein gerade gegen eine dualistische Auffassung sichert er sein Wort durch den Zusatz, daß nichts, was geworden ist, ohne ihn wurde. Nur in diesem Gegensatz hat die negative Erläuterung des positiven Satzes ein verständliches, konkretes Motiv. Ihm entspricht in V. 9 die Betonung, mit der bekannt wird, daß das Licht *jeden* Menschen erleuchtet. Dieser Glaube sichert den universalistischen Horizont des Evangeliums.

Deswegen ist ihm die *schöpferische* Stellung Jesu zur Welt und dementsprechend die *naturhafte* Beziehung zu den Menschen bedeutsam. Denn diesem Verhältnis zu ihm ist niemand entzogen. Absichtlich ist der neutrische Ausdruck gebraucht: nichts, auch nichts Sachliches ist ausgenommen, auch die Natur, das „Fleisch" entspringt der schöpferischen Macht des Wortes. In der erfahrbaren Wirklichkeit tritt diesem Glauben die „Finsternis" gegenüber, die nicht aus Gott ist, alles was seinen Ursprung aus der Welt und aus dem Teufel nimmt. Wenn es wahr wäre, daß für Johannes der Weltlauf, nur die zeitliche Erscheinung, das durchsichtige Symbol zeitloser Ideen wäre, so wäre das Nebeneinander jener beiden Gedankenreihen freilich unverständlich. Allein für den Evangelisten hat das weltliche Geschehen den ganzen Ernst der That, noch mehr des *Werkes*, d. h. des bleibenden Ergebnisses, welches dem Handeln entspringt und als ein Faktum an der Wirklichkeit teilnimmt. Obgleich nichts dem Schaffen Gottes und seines Wortes entzogen ist, so giebt es deswegen doch solches, was nicht aus Gott ist. Nun ist Produktivität im strengen Sinn für Johannes stets etwas Überweltliches, Jenseitiges. Alle menschliche Produktivität ist durch Receptivität bedingt, vermöge deren der Mensch sich der erzeugenden Einwirkung einer jenseitigen Sphäre öffnet. In diesem Sinne steht der Sohn Gottes in der Welt den Werken und den Kindern des Teufels gegenüber: während der Mensch in seiner Sünde receptiv ist, redet der Teufel, wenn er lügt, aus seinem „Eigenen". So ernsthaft und realistisch also die Produk-

tivität des Teufels gedacht ist, so bleibt doch vermöge der Einigung Jesu mit dem Schöpfer jeder Dualismus fern. Darum steht Jesus dem, der in der Welt ist, als der größere gegenüber.

Man beschränkt die Bedeutung der Logoslehre, wenn man von „sporadischen Wirkungen" des Logos redet. Schöpferische Stellung und universelle Bedeutung gehören für den Evangelisten zusammen. Er leitet vom Worte nicht etwa nur diejenigen ab, die aus der „Wahrheit" oder aus Gott sind.[1]) Auch von Inkarnationen des Wortes vor und außerhalb Jesu zu reden ist eine willkürliche Eintragung gegen das ausdrückliche Wort des Apostels: Jesus ist ihm Gottes einziger Sohn. Ebenso irrtümlich wird aus 1, 10 eine Immanenz des Logos in der Welt herausgelesen. Den Gedanken, daß der Logos der Welt immanent ist, konnte Johannes nicht mit den Worten ausdrücken: er war in der Welt. Durch seine ganze Ausdrucksweise wird außer Zweifel gestellt, daß diese Wendung die Fleischwerdung des Wortes bezeichnet. Durch diese „kommt er in die Welt" und infolge derselben „ist er in der Welt." Es ist willkürlich dem Ausdruck, an dieser einen Stelle einen ganz andern Sinn unterzuschieben.

An das Bekenntnis zur schöpferischen Macht des Wortes schließt sich der Satz an: in ihm war Leben. Das Imperfektum giebt keinen Grund, dieses Prädikat auf den irdischen Lebenslauf Jesu zu beziehen, oder vielmehr zu beschränken, da es ja auch im Eingang gebraucht wird. Noch weniger freilich darf man die Aussage auf den Präexistenten beschränken, da sie ja gerade die Wirksamkeit Jesu in seinem irdischen Leben erläutern und aus seiner Einheit mit Gott begründen soll. Das Imperfektum ist veranlaßt durch den Rückblick auf den „Anfang", in dem das Wort war, und beherrscht deswegen die Beschreibung desselben:[2]) das Wort war von Anfang an der Ort und Quell des Lebens. Der Gedanke beherrscht die Christologie des Evangeliums nicht nur insofern das Leben als umfassende Bezeichnung für Besitz und Gabe Jesu genannt wird, sondern auch insofern, als das Leben an das Wort gebunden wird. Die Wirksamkeit Jesu bewährt die Erkenntnis, daß im Worte Leben war. Darum hat dieser Gedanke im Eingang des Evangeliums keinesfalls nur den

---

[1]) Gegen Holtzmann II, 358 f.

[2]) Das Imperfektum der Erzählung, Harnack S. 218, Anm. 1.

Sinn, zu erläutern, inwiefern durch den Logos alles geworden sein kann.

Nicht nur dieser eine Gedanke, sondern die ganze Christologie des Evangeliums baut sich auf der Thatsache auf, daß das Wort das Leben in sich trägt. Gleichwohl besteht zwischen beiden Gedanken ein innerer Zusammenhang: als Quell des Lebens hat das Wort an der Schöpfung teil. Dieser Zusammenhang wäre freilich nicht möglich, wenn für Johannes zwischen dem „physischen" und dem ewigen Leben ein Abstand bestände, der es verwehrte, beide im Begriff Leben zusammenzufassen. Ewiges und physisches Leben sind für Johannes nicht unvergleichbar verschieden, sondern das ewige Leben ist das wahrhaftige, ganze Leben, die Integrierung des irdischen Lebens. Das ewige Leben als Gegensatz zum physischen zu erklären, paßt schon darum nicht, weil es sich ja in der Auferstehung vollendet. Die Auferweckung, die Jesus sich beilegt, ist eine schöpferische That, die ausdrücklich aus dem Lebensbesitz Jesu abgeleitet wird. In derselben Weise wird der Anteil des Wortes an der Schöpfung daraus erklärt, daß in ihm Leben war. Wenn im Evangelium an Jesu Wort die Lebensgabe geknüpft wird, so erklärt sich auch dies aus der schöpferischen Macht, die Jesus seinem Wort gegeben weiß: es giebt Leben und Geist. Für den Evangelisten schließt sich der Glaube an die schöpferische Macht des Wortes Jesu an die Thatsache, daß das Wort Jesu auch die Macht ist, durch die er seine Werke verrichtet, 4, 46 ff.

Daß das Licht nicht ebenso unmittelbar vom Worte abgeleitet wird, sondern daß der Evangelist die Reihe: Wort, Leben, Licht giebt, ist wohlüberlegte Absicht.[1]) Zur Offenbarung Gottes wird das Wort dadurch, daß es Leben wirkt. Die irdische Existenz des Menschen verhüllt eben dadurch, daß sie Tod ist, Gottes Walten: die Welt und das Fleisch sind für den Evangelisten Finsternis. Zum Zeugen Gottes und damit zum Licht, zum Gottesbeweis wird der Mensch erst dadurch, daß er am Leben teil gewinnt: mit dem Leben trägt er die Gabe und damit das Merkmal Gottes an sich. So ist auch Jesus als der Lebendige und Lebenschaffende auch der, der Gottes Wille und Gabe sichtbar und gegenwärtig in die Welt bringt und damit das Licht der Welt. Die Wirksamkeit des Lichtes wird jedoch nicht als Vertreibung der Finster-

[1]) Vgl. Harnack und Schlatter z. d. St.

nis beschrieben, sondern durch die Formel: es scheint in der Finsternis. Neben dem Licht bleibt die Finsternis in der Welt als reelle Macht in bestand. Das Schlußwort dieses ersten Abschnittes darf man nicht auf die Unüberwindlichkeit des Lichtes beziehen,[1]) sondern als einen Hinweis auf den begrenzten Erfolg des Lichtes. Mit diesem Hinweis schließt sich auch der folgende Gedankenkreis V. 11 und 12. Die Welt verstand ihn nicht, die Seinen nahmen ihn nicht auf, die Finsternis ergriff es nicht — das sind deutliche Parallelen, die den Erfolg des Lichtes beschreiben. Der Ausdruck καταλαμβάνειν soll nur den Gedanken ausdrücken, daß die Erleuchtung kein Erlebnis ist, welches einem passiven Menschen widerfährt, sondern daß das Indringen des Lichtes in sein Inneres durch ein aktives, receptives Verhalten des Menschen bedingt ist. Fraglich ist im Zusammenhang die Bedeutung, die dem Wechsel des Tempus zukommt. Daß die Beziehung auf die irdische Wirksamkeit Jesu nicht erst mit V. 14 beginnt, wird schon durch die Worte in V. 10 festgestellt: er war in der Welt. Der Fortschritt besteht darin, daß die Beschreibung konkreter, bestimmter, schärfer wird. Seine Eingliederung in die Welt war ernsthaft und ganz: er wurde Fleisch: V. 9—13 reden also von der irdischen Wirksamkeit Jesu. Die Beschreibung gipfelt in einem Hinweis auf den Ertrag seines Lebens. In demselben Gedanken gipfelt der Abschnitt V. 1—5. Dieser Abschnitt ist also ebenfalls ein in sich geschlossener vollständiger Gedankenkreis, eine thematisch an die Spitze gestellte Aussage, die alles, was vom Logos zu sagen ist, umfaßt und im Folgenden nicht ergänzt, sondern erläutert wird. V. 5 wird durch V. 10—13 wieder aufgenommen und beschreibt den Erfolg Jesu. Die erzählende Form — κατέλαβεν — nimmt die Rede da an, wo der Evangelist an die hinter ihm liegende Geschichte Jesu denkt, während absichtsvoll das Scheinen des Lichtes als dauernde Gegenwart bezeichnet wird. Diese bleibende Gegenwart des Lichtes schließt die positive Frucht des Wirkens Jesu mit ein, die in V. 12 f. konkreter gekennzeichnet wird. Denn die Kinder Gottes sind für den Glauben des Evangelisten der Ort und das Organ des Sohnes Gottes in der Welt: in ihnen ist sein Licht in der Welt gegenwärtig. Alle übrigen Urteile des ersten Gedanken-

[1]) Wie Weiß.

kreises beziehen sich freilich auf die irdische Wirksamkeit Jesu, die in der beschriebenen Art des Wortes Gottes ihren Grund hat. Denn diese Stellung des Logos liegt, wie gezeigt worden ist, nicht als Vergangenheit, sondern als bleibende Gegenwart, als dauernder Grund seiner Existenz hinter oder in Jesus. Darum gilt kein Wort des Evangelisten über Jesus nur vom „Präexistenten". Ebensowenig aber gelten sie nur von der irdischen Wirksamkeit Jesu. Für die schaffende Wirksamkeit des Wortes ist dies schon nachgewiesen und zwar als ein die Christologie des Evangeliums regierender Gedanke: vermöge seiner Einheit mit Gott steht Jesus der Welt nicht nur als seinem Eigentum, sondern auch als der durch ihn gewordenen gegenüber, die ihn darum von den falschen Hirten von Natur zu unterscheiden vermögen.

Noch weiter greift das Bekenntnis, welches das Wort nicht nur den Schöpfer, sondern das Licht der Menschen nennt. Aus der schöpferischen Stellung des Wortes werden nur die naturhaften Bedingungen und damit nur eine solche Möglichkeit der Erkenntnis Jesu abgeleitet, kraft deren das Unterbleiben des Glaubens zur Schuld wird; dagegen derjenige Verband mit Gott, aus dem sich das faktische Entstehen des Glaubens an Jesus ergiebt, ist nicht in der naturhaften Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer begründet, sondern darin, daß das Wort das Licht der Menschen war. Auch dieser Gedanke durchzieht das Evangelium. Der Evangelist kennt eine Abstammung aus Gott, die der Abkunft Jesu aus Gott vergleichbar und weit mehr ist, als das Geschaffensein von Gott. Die Formeln: aus Gott sein, aus der Wahrheit sein, seine Werke „in Gott" thun, bezeichnen eine Gemeinschaft mit Gott, die durch Jesus nicht vermittelt ist, denn diese Begriffe sollen ja gerade den doppelten Erfolg Jesu erklären. In diesen Gedankengängen kehrt der Glaube wieder, daß das Wort das Licht der Menschen war.

Auch hier bleibt der Horizont universalistisch. Vom Worte Gottes wird nicht nur die alttestamentliche Offenbarung abgeleitet. Auch die Erläuterung, die Weiß[1]) dem Wort giebt, ist zu eng: „Dagegen nimmt er an, daß Strahlen des Lichtes, welches der Logos von Anfang an allen Menschen gespendet hat, auch in die

[1]) Neutestamentliche Theologie § 152 d.

Heidenwelt gefallen und dort aufgenommen und wirksam geworden sind." Wenn der Evangelist sagt, daß das Wort jeden Menschen erleuchtet, so spricht er nicht nur von einzelnen Strahlen, die in die Heidenwelt gedrungen sind. Freilich schließt der Ausdruck „erleuchten" den Erfolg nicht mit ein. Das Eindringen des Lichtes in den Menschen ist davon abhängig, daß derselbe es ergreift.

Der Evangelist spricht also von einer jedem Menschen zugänglichen, durch das Wort vermittelten Gotteserkenntnis, die ihn befähigt, sein Werk „in Gott" zu thun und damit Jesum zu verstehen. Durch den Glauben, daß das Licht an jeden Menschen kommt, schließt der Evangelist allen Dualismus aus. Der Gedanke ergiebt sich wieder aus der Einheit des Wortes Gottes mit Gott und ist ein im Gottesgedanken des Evangelisten begründetes Glaubensurteil, das nicht weiter erläutert oder begründet wird.

Hat ein solches Bekenntnis im Bewußtsein eines Augenzeugen Jesu Raum? Nach Matthäus nimmt Jesus die Heiden, die ihn nie gekannt haben, wenn sie Liebe geübt haben, ins Himmelreich auf. Diese Bedeutung kommt der an sich geringfügigen That dadurch zu, daß Jesus sie als ihm selbst gethan ansieht: das Liebeswerk bezieht sich auf ihn, es ist ihm gethan, ist sein Eigentum. Bei Johannes entstammt das in Gott gethane Werk dem Verband mit Gott, dem Worte Gottes, es ist das Werk des Wortes. Der Abstand zwischen beiden Gedanken ist derselbe wie in der ganzen christologischen Gedankenreihe. Da Matthäus die Christologie im Rahmen des Messiasbildes darstellt, so hebt er die finale Stellung Jesu zur Welt hervor: sie ist sein Eigentum. Diesen Glauben unterbaut Johannes durch das Bekenntnis zur schöpferischen kausalen Stellung Jesu zur Welt: sie ist sein Eigentum, weil sie sein Werk ist.[1])

[1]) Die übrigen Aussagen von V. 1—18 sind an ihrer Stelle erläutert worden. Nicht alle exegetischen Probleme dieses Abschnittes sind für die Darstellung der Christologie von Bedeutung. Hierzu rechne ich auch die Erwähnung des Täufers. Baldensperger hat auf diese eine Beobachtung eine Theorie aufgebaut, aus der wieder einmal alles erklärt werden soll. Die Durchführung seiner Hypothese in der Erklärung des „Prologs" gründet sich auf ein nicht sehr reichhaltiges und mit wenig Kritik ausgesuchtes Material synagogaler Gedanken. Eine Auseinandersetzung mit ihm im einzelnen wäre in einer positiven Darstellung der Logoslehre nicht sehr fruchtbar, sondern nur störend.

Die Aussagen über den Präexistenten sind nicht als „Rückschlüsse" aus der empirischen Wahrnehmung des historischen Jesus zu erklären. Das ist eine unberechtigte Eintragung moderner erkenntnis-theoretischer Methoden in die Denkweise des Evangelisten. Während man doch sonst gegenwärtig mit Recht gegen die Eintragung moderner Begriffe in die apostolische Gedankenwelt protestiert, ist es in den weitesten Kreisen üblich geworden, gerade den ganz modernen in seinen historischen Motiven völlig durchsichtigen Agnosticismus den Aposteln unterzuschieben. Nur einige Beispiele seien genannt: so sagt Baldensperger S. 9: „Es sind nicht irgend welche feinsinnige, kosmologische Spekulationen, die er anstellt. . . . Was hätten auch solche Dinge mit seinem Werk gemein? Wo wäre eine Spur davon im ganzen Evangelium? Auch auf diesem Punkte bewährt sich die praktische Richtung der neutestamentlichen Schriftsteller, die durchaus in ihrer Zeit leben und von den Interessen derselben sich bestimmen lassen." Freilich hat der Apostel keine Kosmologie, aber eine Theologie und nicht bloß wie die Modernen eine Psychologie, auch ist der Gegenstand seines Denkens nicht die Religion, sondern Gott. Harnack[1]) sagt: „Wie jemand, der als Mensch geboren werden wird, schon von Erschaffung der Welt bei Gott weilen kann, fragte man nicht, weil man nicht philosophierte." Diese moderne Resignation liegt weit ab von dem Erkenntnismute, den den Aposteln ihre Kenntnis Christi gab. Beyschlag[2]) glaubt bei der Darstellung der johanneischen Christologie „der Unbeholfenheit eines theologisch ungeschulten Denkers, Rechnung tragen" zu müssen. Eine solche Geringschätzung des apostolischen Gedankens steht in starkem Gegensatze zu der Dankbarkeit, mit der die Apostel die ihnen ermöglichte Kenntnis Christi und Gottes behandeln. Ganz unbefangen trägt Schrenk[3]) die moderne Erkenntnistheorie in das Johannesevangelium ein: „Daß solche Lebensspendung nur möglich war durch einen selbst Lebendigen, berührt Johannes auch, aber nur

---

Die oben gegebene Darstellung der Logoslehre soll zeigen, daß die Gedanken derselben die ganze johanneische Christologie tragen, daß also der Evangelist nicht, wie Harnack in der öfters citierten Abhandlung ausgeführt hat, im Evangelium selbst den Logosbegriff hat fallen lassen.

[1]) A. a. O. S. 202.

[2]) Neutestamentliche Theologie II, 432.

[3]) Die johanneische Anschauung vom Leben, S. 60.

in Kürze und ohne auf den Inhalt dieses Lebens einzugehen. Es steht eben hierin wie mit vielen andern Dingen: die Wirkungen werden ausführlich behandelt, betreffs der Ursachen begnügt man sich mit wenigen Rückschlüssen; die Wirkungen sind das Bekannte, die Ursachen das verhältnismäßig Unbekannte." Nicht nur die johanneische, sondern die gesamte apostolische Gedankenbildung verläuft genau in der entgegengesetzten Richtung und man mißversteht sie beständig, wenn man das nicht immer im Auge behält. Die Apostel sind keine Psychologen, sondern Theologen. Sie schließen nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten, nicht vom Menschen auf Gott, sondern von Gott auf den Menschen. Das ist das Wesen des Glaubensschlusses, darum tritt derselbe in Gegensatz zu rein empirischer Methode. Dies ist besonders wichtig für die Christologie. Sie bleibt völlig unverständlich, solange man nicht erkennt, daß sie nicht allein durch Rückschlüsse gebildet ist, sondern daß weil diese „Rückschlüsse" auf Gott führen, vom Gottesgedanken ein konstitutiver Gebrauch gemacht wird, spekulativ aus ihm gefolgert wird. In derselben Weise wie aus dem Gottesgedanken — also im genauen Gegensatz zu der Behauptung Schrenks wird auch aus der Christologie gefolgert. Bei Johannes entsteht die Christologie nicht aus Rückschlüssen aus der Lehre vom Christen, sondern umgekehrt aus der Christologie folgt, was vom Christen gilt, eben weil dies alles nur von Christus gilt und dem Christen im Glauben eigen ist. Nicht weil wir lebendig sind, wie Schrenk meint, schließt man, daß Christus lebt, sondern weil „das Leben ist in seinem Sohne", so haben wir mit dem Sohne auch das Leben. Darum ist die Lehre vom Christen bei Johannes eine Erläuterung der Christologie. Worte, wie die viel besprochenen über die Unfähigkeit des Glaubenden zur Sünde sind als empirische Beobachtungen gar nicht verständlich, sie sind nicht Beschreibungen des „christlichen Bewußtseins", sondern Schlüsse aus der Macht Christi, die trotz der Erfahrung festgehalten werden. Und ganz parallel verläuft die gesamte Gedankenbildung des Apostels und nicht nur die seinige, sondern auch die des Paulus. Das Objekt des apostolischen Denkens ist nicht das christliche Bewußtsein, sondern Gott. Nicht einmal die Aussagen über den „historischen" Jesus lassen sich als Schlüsse aus den an ihm möglichen Beobachtungen vollständig erklären, da sie ja den Glaubens-

akt in sich schließen. Vielmehr ist die Christologie formell durchaus spekulativ, sie entsteht von oben herunter aus dem Gottesgedanken. Indem die Einheit Jesu mit Gott an seinen „Zeichen" beobachtet wird, wird sie, wo sie nicht beobachtbar ist, geglaubt. Darum wird alles, was im Gottesgedanken liegt, auf ihn übertragen. Darum scheint mir auch die Bemerkung von Kähler[1]) nicht zutreffend: „Und so liegt in allem, was man Christologisches im Neuen Testament findet, immer nur die Aussage der Bürgschaft für das, was die Glaubenden an dem Gekreuzigten und Erhöhten für ihre Gemeinschaft mit Gott haben können, haben sollen und wirklich haben." Denn auch hiernach scheint es, als sei die apostolische Christologie durch Rückschlüsse oder Postulate aus dem Glauben entstanden, während umgekehrt die Glaubensschlüsse auf die Christologie gegründet sind. Nicht nur die Erkenntnistheorie, sondern auch die Frömmigkeit des Evangelisten wird verkannt, wenn man seine Christologie nach Art der Modernen aus Postulaten vom „praktischen" Bedürfnis aus entstanden denkt. Die Frömmigkeit des Evangelisten wird hierdurch insofern angetastet, als er Gott nicht durch Postulate sein Werk vorschreibt. Er bleibt mit seinem Gedanken nicht da stehen, wo das praktische „Interesse" erlischt. Da sein „Interesse" wirklich auf Christus gerichtet ist, so hat ihm das Erkennen, das Verstehen Christi an sich Bedeutung. Denn Christus gilt ihm nicht nur als Ermöglichung des Glaubens, sondern als Gegenstand der Liebe. Zum Lieben aber gehört die Freude an einem Erkennen, welches seine Bewegung nicht nur aus dem egoistischen Bedürfnis nimmt.

---

[1]) Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 4. Band. 3. Aufl. Art. Christologie, S. 16.